Modernité et sécularisation

Hans Blumenberg, Karl Löwith Carl Schmitt, Leo Strauss

CNRS EDITIONS

Modernité et sécularisation

Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss

Michaël Foessel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes (dir.)

DOI : 10.4000/books.editionscnrs.6562
Éditeur : CNRS Éditions
Année d'édition : 2007
Date de mise en ligne : 16 juin 2016
Collection : Philosophie
ISBN électronique : 9782271091321

http://books.openedition.org

Édition imprimée

ISBN : 9782271064929
Nombre de pages : 173

Référence électronique

FOESSEL, Michaël (dir.) ; KERVÉGAN, Jean-François (dir.) ; et REVAULT D'ALLONNES, Myriam (dir.). *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2007 (généré le 04 mai 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionscnrs/6562>. ISBN : 9782271091321. DOI : 10.4000/books.editionscnrs.6562.

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

© CNRS Éditions, 2007

Conditions d'utilisation :
http://www.openedition.org/6540

SÉCULARISATION : « Action de transférer un bien d'Église dans le domaine public. – Action de soustraire une fonction, une institution sociale à la domination, à l'influence religieuse, ecclésiastique, de (la) mettre entre les mains des laïcs, des pouvoirs publics. – Action de donner à quelque chose un caractère laïc, non religieux, non sacré. »

MODERNE : « Qui est, a été réalisé depuis peu de temps et souvent d'une manière différente de ce qui avait été fait précédemment et qui est représentatif du goût dominant de l'époque. – Qui ne s'inspire pas des réalisations antérieures par les principes, les règles établies et apporte quelque chose d'inédit, d'original. – Qui se veut à l'avant-garde du progrès, de la mode. »

L'époque moderne peut-elle congédier son passé et ne se revendiquer que d'elle-même ? Ou la théorie du progrès historique ne serait-elle qu'un succédané profane des théodicées religieuses classiques ? Et les concepts prégnants de la politique contemporaine ne seront-ils que des concepts théologiques laïcisés ? Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt et Leo Strauss, la métaphysique, le droit, la politologie sont au cœur de cet ouvrage dirigé par Michaël Fœssel, Jean-François Kervégan, Myriam Revault d'Allonnes.

SOMMAIRE

Introduction
Michaël Fœssel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes

Première partie. Le projet moderne

Avant-propos à la première partie

La sécularisation est-elle moderne ?
Rémi Brague
Le mot et les faits
Trois pas vers le « siècle »

Le modèle de la sécularisation : quel concept de monde ?
Michaël Fœssel
Le « phénomène » de l'antinomie et sa signification
Un monde fini sans être créé
La « lisibilité du monde »

Ce que disent les modernes. « Sécularité » ou « sécularisation » ?
Myriam Revault d'Allonnes
Quelques remarques préalables sur les présupposés de la sécularisation
Les nouvelles propositions de Blumenberg
Sécularité et actualité

Deuxième partie. La sécularisation : entre histoire et politique

Avant-propos à la deuxième partie

De la fin de l'histoire à l'ère du présentisme
Quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F. Fukuyama, A. Kojève et K. Löwith
Daniel Tanguay

Leo Strauss et le problème de la sécularisation

Carole Widmaier

Réinvestissement : une nouvelle histoire ?

Philippe Quesne

Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour

Jean-François Kervégan

Troisième partie. Objets modernes, objets sécularisés ?

Avant-propos à la troisième parties

La sécularisation de la folie

Marxisme et protestantisme vers 1848

Philippe Büttgen

Injure confessionnelle, histoire universelle : le régime luthérien de la folie

La fin inachevée de la Schwärmerei (1795-1843)

Marxisme et Schwärmerei (1843-1850)

Conclusion : La sécularisation, concept et contexte

La divinisation du social

Laurent Jaffro

Une autre spécification de la question théologico-politique

Au croisement de deux séries de transformations

Un exemple : Charles Gide et le coopératisme

La sécularisation et ses limites : entre théologie politique et positivisme juridique

Jean-Claude Monod

Index nominum

Liste des auteurs

Introduction

Michaël Fœssel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes

1 Est-il légitime d'envisager *philosophiquement* le rapport entre modernité et sécularisation ? Le plus souvent, ces notions font système dans des études qui se situent à l'articulation de l'histoire et de la sociologie. On y rend compte de la spécificité du « moderne » en privilégiant des objets auxquels on prête une fonction révélante : avènement de l'État rationnel sur la base de l'affaiblissement des institutions religieuses, naissance de l'esprit capitaliste à partir de la diffusion de l'éthique protestante, ou encore triomphe de l'individualisme consécutif à la dissolution des liens communautaires. Le concept de sécularisation est alors naturellement convoqué par la sociologie historique, que l'on définisse la sécularisation comme un processus de différenciation fonctionnelle entre la sphère religieuse et les autres institutions sociales ou, plus simplement, comme une perte d'influence de la religion elle-même. Si ces analyses se distinguent selon l'importance qu'elles reconnaissent au thème de la rupture moderne par rapport aux cadres sociaux traditionnels qui sont tous plus ou moins marqués par la prégnance du religieux, elles s'accordent pour décrire ou pour expliquer le nouveau dans les termes d'un arrachement à l'ancien.

2 De cet ancrage sociologique, on pourrait conclure au fait que la philosophie ne contribue en rien à l'élucidation du rapport entre modernité et sécularisation. Quel pourrait bien être l'apport d'une théorie qui envisagerait modernité et sécularisation à part d'une

enquête strictement historique, comme un couple *conceptuel* dont il faudrait penser l'articulation en dehors des limites prescrites par la recherche empirique ? À ce soupçon d'abstraction, il est aisé de répondre qu'à partir du moment où la modernité et la sécularisation font l'objet d'un ensemble de discours philosophiques, elles accèdent tout naturellement au rang de catégories à part entière. Il arrive en effet que la philosophie convoque ces concepts, que ce soit pour définir les contours d'une théorie politique émancipée du paradigme théologique ou pour examiner les conditions de possibilité d'une pensée de l'histoire centrée sur la notion de progrès plutôt que sur celle de Providence. Dès lors qu'elle se veut pensée *du* politique ou *de* l'histoire (et plus généralement de la culture), la philosophie est amenée à user de notions qui permettent de diagnostiquer des ruptures ou des tendances de longue durée. Bien plus, les adjectifs « moderne » et « sécularisé » renvoient à la manière dont la philosophie se désigne elle-même par opposition à ce qui la précède. Comme l'a montré Foucault, le thème de la modernité intervient à la jointure de deux problématiques : la tâche spécifiquement critique d'une « ontologie de l'actualité » et la prétention de la philosophie à l'autonomie. Il n'y va donc pas seulement du rapport de la philosophie à l'histoire (celle du monde et la sienne propre), mais du rapport de la philosophie à elle-même et à ses conditions d'énonciation. Modernité et sécularisation deviennent l'objet de thématisations philosophiques lorsque le *présent* est élevé au rang de catégorie conceptuelle irréductible à ses formes historiques d'émergence [1].

3 À cette remarque factuelle (il existe un usage proprement philosophique des concepts de modernité et de sécularisation), s'en ajoute une autre, d'ordre sémantique. Modernité et sécularisation ne constituent pas seulement des catégories descriptives ou explicatives, elles produisent chacune à sa manière des effets *normatifs*. Dire d'un énoncé qu'il est « moderne » ou d'une institution qu'elle est « sécularisée » revient à se prononcer, sinon sur sa valeur intrinsèque, du moins sur sa provenance. Or une telle appréciation n'est pas neutre puisqu'elle porte sur la prétention à la nouveauté de l'objet évalué. Lorsqu'ils sont envisagés comme des concepts, « modernité » et « sécularisation » désignent donc des opérateurs de légitimité ou, à l'inverse, des instruments de délégitimation.

4 Vérifions-le par quelques remarques sur chacune des notions qui nous occupent. Si par « modernité » on entend, à la suite de Hans Robert Jauss, « l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa "nouveauté" par rapport au passé [2] », il faut bien reconnaître que cette notion excède le registre descriptif. L'appellation « moderne » est récurrente dans l'histoire tant sont nombreuses les époques qui prétendent rompre avec leur passé et s'enorgueillissent du privilège de l'inédit. Mais si la modernité est sans doute inassignable historiquement et prend à chaque fois un visage différent lié aux conditions de son énonciation, une structure lui est constamment associée. En effet, la modernité s'inscrit nécessairement à l'intérieur d'un système d'oppositions : modernité *versus* antiquité ou, pour ce qui concerne plus spécifiquement les Temps modernes : modernité *versus*

antiquité et âge médiéval. Ceci indique que la référence à la modernité n'est pas neutre : elle trace une frontière entre les créations nouvelles et les productions du passé qu'elle frappe d'obsolescence. Comme l'écrit Octavio Paz, « le moderne est autosuffisant : chaque fois qu'il apparaît, il fonde sa propre tradition [3] ». Il s'agit finalement, comme l'a souligné Blumenberg, d'un concept *autoréférentiel* et c'est aussi à ce titre qu'il concerne la philosophie dans son souci de juger des prétentions à la validité des énoncés.

5 En refusant le poids de la tradition, la modernité ne renonce donc pas à toute idée de normativité. Bien plus, dans une sorte d'acte souverain dont on peut toujours remettre en cause la validité, les Temps modernes inscrivent cette normativité en eux-mêmes. Cette dimension normative du concept ne se limite pas, d'ailleurs, à la promotion du présent contre le passé, et la modernité n'est pas seulement invoquée pour fonder des énoncés, légitimer des œuvres ou réaliser des promesses. Elle permet aussi, et peut-être plus fondamentalement encore, d'exprimer une insatisfaction à l'endroit d'un présent jugé inaccompli. Ce n'est plus alors l'actuel qui est pris comme emblème du juste ou du vrai, mais un futur imaginé qui sert de critère pour jeter un regard rétrospectif, et généralement critique, sur le passé. Pour reprendre les catégories forgées par Reinhart Koselleck, la modernité est invoquée sous la forme d'un « horizon d'attente » qui transcende l'« espace de l'expérience » [4]. Le moderne ne se réduit pas à une valorisation du présent, il signifie un « futur rendu présent » (*vergegenwärtige Zukunft*) au travers de l'exigence de sa réalisation. Dans

un autre langage, on dira aussi bien que la perception du présent est portée par un « principe espérance » qui permet de discerner en lui « les épures d'un monde meilleur » [5].

6 La modernité marque donc l'émergence d'une conscience historique particulièrement sensible à sa propre inscription dans le temps. Si cette figure concerne la philosophie, c'est d'abord parce qu'elle engage toute une pensée de l'histoire le plus souvent accordée aux thèmes du « progrès », de la « liberté », de la « justice », autant de singuliers collectifs qui manifestent l'apparition d'un temps nouveau. Comme l'a souligné Ricœur, dans la modernité « la linéarité l'emporte définitivement avec l'idée de progrès, qui mérite le qualificatif de *topos* dans la mesure où en ce "lieu commun" se scelle l'alliance du moderne et du nouveau face à la vétusté de la tradition [6] ». La modernité s'accompagne donc d'un changement d'horizon temporel, désormais axé sur la périodisation du temps humain, son accélération et son rassemblement dans l'unité d'une histoire.

7 Le terme allemand *Neuzeit* exprime mieux que le français « modernité » cette conscience de la rupture, puisqu'il synthétise le renvoi du Moyen Âge à un passé obscur et la croyance en des temps nouveaux qui se séparent de toutes les expériences antérieures. La modernité se pense en se distinguant et en énonçant sa différence dans des termes qui laissent peu de place à la neutralité axiologique. Comme le suggère encore Ricœur, « un agnosticisme rigoureux à l'égard de l'idée de modernité est peut-être impraticable. Comment ne pas être tenté de dire dans quel temps nous vivons ? De

dire sa différence et sa nouveauté par rapport à tout autre [7] ? ». Le point est capital car il souligne ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de la modernité : elle forge son *identité* en exhibant sa *différence*. Ce paradoxe, énoncé dans des termes conceptuels, confère à la philosophie une prise sur la modernité : il ne s'agit pas simplement de savoir si la rupture par rapport à ce qui précède les Temps modernes est effective, mais d'évaluer la possibilité pour une époque de se définir pour ainsi dire « hors histoire », par la seule vertu de sa déclaration et dans le suspens de toute dette à l'égard du passé.

8 Hegel est incontestablement le premier à conceptualiser sur un plan proprement philosophique la rupture moderne entendue comme un changement d'ordre normatif. Le « principe du monde moderne », ordonné à la figure de la subjectivité libre, est celui qui donne sens mais aussi légitimité aux articulations fondamentales (juridiques, morales et politiques) des temps nouveaux. Ce dispositif ne va pas sans un certain pathos qui est celui-là même de la rupture et du commencement : « Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec ce qui était jusque-là le monde, celui de son existence et de sa représentation ; il est sur le point de les engloutir dans le passé [8]. » Pour Hegel, la nouveauté est donc indissociable de la négativité, de la scission ou de l'aliénation dont naissent aussi bien le « besoin de philosophie » que l'exigence d'une réconciliation spéculative. Quoi qu'il en soit de cette prétention de la philosophie à réconcilier la modernité avec elle-même, il est notable que le moderne se

présente à elle sous la figure d'une différence valorisée à la mesure de la norme nouvelle qu'elle fonde. Ce qui est inédit ne peut, en effet, être jugé à l'aune de critères anciens pour la bonne et simple raison que ceux-ci *ont déjà été jugés* par l'histoire. Dans la revendication moderne s'énonce donc par avance l'échec de toutes les « restaurations », qu'elles soient politiques ou théoriques, et cela en vertu d'un droit associé au nouveau et à la différence.

9 Or c'est précisément pour dire cette différence que le concept de sécularisation a été utilisé. On connaît l'origine de ce dernier terme : dérivé du latin *saeculus* (monde, vie mondaine), « sécularisation » appartient au lexique du droit canon et son usage est attesté en français dès la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. Mais c'est le traité de Westphalie qui fixe le sens juridique de la notion désignant le transfert des biens de l'Église catholique à certains États protestants [9]. On le voit, le terme de « sécularisation », comme celui de « modernité », est introduit dans un contexte polémique (et même agonistique) : il s'agit de revendiquer pour la sphère profane, pour le pouvoir « séculier », des biens et des droits jusqu'ici réservés à l'Église. Cette dimension polémique trouve son accomplissement dans la sécularisation-nationalisation des biens ecclésiastiques par les révolutionnaires français en novembre 1789. La sécularisation est désormais conçue et pratiquée comme un processus juridique destiné à dénouer le nœud théologico-politique ou, pour le moins, à garantir institutionnellement la séparation de la sphère religieuse et de la sphère profane.

10 Quant au *concept* de « sécularisation », il s'inscrit lui-même à l'intérieur d'un système d'opposition (le séculier contre le régulier) qui n'est pas sans rappeler l'opposition entre l'ancien et l'actuel caractéristique de la revendication moderne. Comme la modernité, la sécularisation introduit une scission que l'on peut interpréter soit chronologiquement (il y a un « avant » et un « après » la sécularisation), soit structurellement, sous la forme d'une opposition massive de Dieu et du monde. Ce n'est pas le lieu de faire l'histoire des usages tout à la fois conceptuels, historiques et politiques de la sécularisation ; certaines des études qui suivent apportent au demeurant des éclairages sur ce point [10]. Il suffit de noter que la notion de sécularisation finit par résumer une interprétation globale du monde moderne dans la plupart de ses aspects prégnants. On remarque ainsi que le terme ne cesse de transiter du descriptif au prescriptif pour devenir finalement à son tour l'objet d'une revendication, un slogan même, comme dans la célèbre lettre de Feuerbach à Hegel du 22 novembre 1828 réclamant la « réalisation de la sécularisation (*Verweltlichung*) de l'idéal ». Nous ne serions jamais « assez » sécularisés, comme nous ne sommes jamais « assez » modernes, et voilà nos deux concepts transformés en mots d'ordre qui inscrivent tous deux le présent dans la forme de l'inaccompli.

11 Est-ce à dire qu'il est impossible de faire du concept de sécularisation un emploi qui respecte les exigences minimales de la neutralité axiologique ? Ici, c'est bien évidemment à Max Weber que l'on pense et à son souci de neutraliser cette catégorie à l'intérieur d'une sociologie des religions qui examine pour elles-mêmes

la différenciation et l'autonomisation typiquement modernes des sphères sociales. La sécularisation désignerait seulement le transfert au monde profane de pratiques et de croyances jusque-là caractéristiques de la sphère religieuse, comme dans le cas du calvinisme et du puritanisme de la fin du XVI^e^ siècle dont l'« ascétisme intramondain » a joué un rôle moteur ou, à tout le moins, un rôle de catalyseur dans la formation de l'« esprit capitaliste » [11]. Mais on accordera que cette sécularisation-là, si tant est qu'elle soit revendiquée comme telle, ne l'est pas en regard de sa « modernité », mais dans le souci au moins initial d'une plus grande fidélité à l'Écriture. C'est seulement lorsque la sécularisation est adossée à une modernité dont elle prétend exprimer la différence que le sens normatif l'emporte sur le sens descriptif et que la neutralisation sociologique trouve sa limite.

12 On ne s'étonnera donc pas que la philosophie se soit intéressée au *rapport* entre modernité et sécularisation et à la possible réciprocité entre ces deux termes. Ici encore, c'est de Hegel qu'il faut partir et de sa description de la modernité comme une « sécularisation » (*Verweltlichung*) du principe chrétien de la liberté subjective. Le « destin », c'est-à-dire aussi l'échec, du christianisme est seulement historique en ce sens qu'il n'a pas su faire en sorte de « produire un monde » adéquat à la vérité dont il est pourtant le premier annonciateur. Mais cette impuissance est temporaire si l'on accorde que la « mondanisation » du christianisme désigne l'essence même de la modernité :

> Le droit de la *particularité* du sujet à se trouver satisfait ou, ce qui est la même chose, le droit de la *liberté subjective* constitue le point d'inflexion et le point central de la différence entre

> l'*Antiquité* et l'époque *moderne*. Dans son infinité, ce principe a été énoncé par le christianisme et il a été fait principe effectif universel d'une nouvelle forme de monde [12].

13 La sécularisation ne désigne ici rien d'autre que l'accomplissement moderne, dans le monde des institutions sociales et politiques, d'un principe affirmé encore abstraitement par la religion chrétienne (réformée). En sorte que le recours à ce concept réalise une double opération : 1) une relecture *a posteriori* du christianisme et de sa validité au travers de ses effets historiques dans le présent, 2) une analyse des Temps modernes qui en décèle la provenance spirituelle dans un registre (celui du religieux) qui semblait tout d'abord lui être étranger. L'explication du présent par le passé se trouve relativisée au profit d'une rétrogradation autrement risquée de ce qui est vers ce qui le fonde. Dire de la modernité qu'elle est l'« effet » d'une sécularisation ne revient pas seulement à constater une causalité linéaire, mais implique de porter un jugement d'essence sur le présent.

14 Pour le comprendre, on peut se référer au travail de Hans Blumenberg, l'auteur qui a le plus clairement mis au jour, pour les dénoncer, les présupposés théoriques du « théorème de la sécularisation » [13]. Celui-ci postule que la nouveauté moderne (dans des registres aussi distincts que la philosophie de l'histoire, le droit ou la métaphysique) se réduit à un transfert de la sphère religieuse à la sphère profane. Dans ce cadre, la sécularisation est immanquablement une catégorie de « l'iniquité (*Unrecht*) historique » puisqu'elle dénie au présent une originalité dont on a vu que la revendication était pourtant inséparable de l'entreprise moderne. D'où la thèse de Blumenberg : les Temps

modernes sont légitimes au moins au titre de projet historique autoréférentiel parce qu'il est possible de les exonérer du reproche d'usurpation que fait peser sur eux le théorème de la sécularisation. Quelle que soit l'appréciation que l'on porte sur cette démonstration (on verra dans les pages qui suivent que celle-ci mérite sans doute d'être nuancée), il est incontestable que le recours au thème de la sécularisation pose le problème de la « légitimité » des Temps modernes. Si la modernité n'est que le résultat d'un transfert au monde d'un système de significations (et d'institutions) emprunté à la théologie (et à l'Église), alors se pose la question du *droit* des Temps modernes à congédier leur propre passé et à ne se revendiquer que d'eux-mêmes. Autant qu'une exigence, la sécularisation peut s'entendre comme un reproche : par une dénégation de son origine religieuse, la modernité est soupçonnée d'user d'une langue qui lui est étrangère et dont elle ne maîtrise ni la provenance ni la syntaxe.

15 Il existe bien sûr tout un dégradé dans les positions qui opèrent un rapprochement entre modernité et sécularisation. On ne saurait amalgamer des discours qui postulent l'identification pure et simple entre ces deux processus et les études régionales et restreintes de certains emprunts que la modernité a dû concéder à son passé théologique. Il reste que c'est au XX^e^ siècle, et le plus souvent en Allemagne, qu'ont eu lieu les débats les plus vifs sur ce thème et que les positions les plus tranchées ont été adoptées. On connaît la thèse de Carl Schmitt selon laquelle « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés [14] » et celle de Karl Löwith

pour qui « toute la philosophie de l'histoire devient totalement dépendante de la théologie, c'est-à-dire de l'interprétation de l'histoire comme histoire du Salut [15] ». Il se pourrait même que l'on connaisse trop bien ces formules qui, hors de leur contexte, apparaîtront englobantes et fort peu nuancées. Mais elles ont au moins le mérite de poser dans toute sa radicalité la question de la *réduction* du nouveau à l'ancien, ce qui n'exclut aucunement l'étude des déplacements qui, du théologique au séculier, confèrent néanmoins une forme de singularité au moderne.

16 Blumenberg, Schmitt, Löwith, mais aussi Leo Strauss (qui, sans adopter aucunement le « théorème de la sécularisation », a posé dans toute sa force la question de la légitimité de la modernité) : autant d'auteurs qui ont fait de l'émergence des Temps modernes un problème philosophique à part entière. Ce volume est pour l'essentiel consacré à cette discussion qui a traversé le débat philosophique allemand dans la seconde moitié du XX^e^ siècle : d'une manière ou d'une autre, il y est toujours question de la revendication par les Temps modernes de l'indépendance par rapport au passé religieux. L'emploi du concept de « sécularisation » est particulièrement significatif en raison même de ses ambiguïtés puisqu'il désigne à la fois le transfert du transcendant au profane et la valorisation du monde compris indépendamment de toute détermination théologique. Au-delà de leurs désaccords, tous ces auteurs partagent la conviction que la modernité engage sa propre consistance dans ce débat avec ce qui la précède et dont elle a voulu s'émanciper. Il y va ici du conflit entre le projet

d'autofondation et le rappel à une dette devenue inavouable en raison des nouvelles exigences de la raison.

17 La référence à ces auteurs implique donc un parti pris quant à la position du problème. Modernité et sécularisation, on l'a dit, ne sont pas simplement examinées comme des réalités historiques, mais envisagées à l'intérieur d'une tension féconde entre prétention à l'autonomie et « retour du refoulé » théologique. Pour autant, la réflexion autour de ce couple conceptuel engage nécessairement une confrontation avec l'histoire, ou pour mieux dire avec *les* histoires, qu'il s'agisse de celle du droit, de la théologie ou de la métaphysique – des histoires qui, au demeurant, s'entrecroisent. Le fait de ne pas aborder la question philosophique de la modernité comme telle mais par le biais du débat qu'elle entretient avec le religieux en général prémunit du risque d'abstraction inhérent à toute tentative de définition spéculative du présent. À ce titre, deux précisions peuvent encore être apportées qui éclairent les enjeux de la discussion.

18 1) Il s'agit bien ici d'une problématique *allemande*, ce qui s'explique sans nul doute par l'importance du legs hégélien. On a vu dans quelle mesure Hegel élève le problème des « temps nouveaux » au rang de question philosophique tout en affirmant la continuité, au moins dans le principe, entre christianisme (protestant) et modernité, l'un et l'autre se fondant sur l'autodétermination de la subjectivité. Si le thème de la sécularisation a d'abord trouvé son lieu d'élaboration en Allemagne, c'est donc que la sécularisation y a presque d'emblée été abordée comme un thème philosophique

alors que, dans la France révolutionnaire puis laïque, elle se trouvait réalisée juridiquement par l'expropriation de l'Église de ses anciens biens. Cette opposition entre une Allemagne « idéaliste » et une France « politique » serait certainement à nuancer en dépit de son importance à l'intérieur de la tradition hégélienne et marxiste. Mais elle pourrait bien s'avérer décisive en ce qui concerne le statut de la modernité, tant il est vrai qu'en France c'est moins celle-ci, sa provenance et sa légitimité, qui ont fait problème que l'exigence d'une sortie hors de ses présupposés. D'où la prééminence des discussions autour du « postmoderne » et de l'exténuation des « grands récits » (allemands, précisément) auxquels les Temps modernes se sont souvent vus réduits [16]. Mais c'est pourtant la nature insidieusement théologique de ces « grands récits » qui est par là visée, soulevant ainsi la question de la validité du concept de sécularisation pour rendre compte des mutations modernes.

19 2) Chacun à leur manière, Schmitt, Löwith, Strauss et Blumenberg posent à la modernité la question de confiance en cherchant à départager ce qui, en elle, relève d'une logique de l'emprunt et ce qui est authentiquement nouveau. D'où l'insistance sur la notion de sécularisation fonctionnant comme un concept polémique qui insinue au moins un doute quant à la pertinence du projet moderne. En ce sens, leur perspective se distingue de celle de Habermas qui n'envisage pas les Temps modernes du point de vue de leur légitimité historique, mais insiste sur les « suggestions normatives » encore inaccomplies de la modernité. Celle-ci se trouve dès lors définie comme un

projet critique séparable de ses conditions empiriques d'émergence [17]. La différence est ici de méthode autant que de doctrine : alors que Habermas aborde la modernité comme une expression historique de la raison, les auteurs les plus souvent cités dans ce volume se refusent à adopter un point de vue transcendantal qui risquerait de dissoudre les Temps modernes dans la valorisation anhistorique du geste critique. Promotion du concept moderne d'autonomie d'un côté, réflexion sur l'autonomie de l'entreprise moderne de l'autre. Même Blumenberg, qui a pourtant accordé le plus de crédit à la pertinence du projet moderne, le fait d'un point de vue herméneutique, celui qui consiste pour l'historien à entrer dans une forme de « sympathie » avec son objet. La question de droit ne se laisse pas séparer de la question de fait : il s'agit donc de prendre les Temps modernes « au mot » et d'évaluer dans des domaines circonscrits la légitimité de leur « autohabilitation ».

20 Par-delà les oppositions se dégage donc un enjeu qui n'est pas tant celui de la provenance de la modernité que celui de l'accord entre son langage et la réalité de ses réalisations, entre ce qu'elle « dit » et ce qu'elle « fait ». Le chantier, on le voit, est immense comme sont nombreuses les disciplines qui font appel au thème de la sécularisation pour rendre compte des ruptures et des continuités modernes. Ce volume a pour ambition de proposer quelques pistes pour éclairer le débat entre les Temps modernes et leur passé religieux et d'interroger l'équivalence si souvent affirmée entre la question « qui sommes-nous ? » et la question « d'où venons-nous ? ».

21 Cet ensemble de textes émane du colloque « Modernité et sécularisation » qui s'est tenu à l'université Paris 1-Sorbonne les 8 et 9 octobre 2004 à l'initiative de l'équipe d'accueil « Normes, Sociétés, Philosophies » (Nosophi). Nous remercions tout particulièrement Carole Widmaier qui, en plus de sa contribution, a fourni une aide précieuse dans l'organisation de cette rencontre.

NOTES

1. Voir Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, A. Colin, n° 2, avril-juin 1990, p. 36-63) où le présent est défini comme une « attitude », une manière critique de se rapporter à soi, à la société et au temps.

2. H. R. Jauss, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 173.

3. Octavio Paz, *Point de convergence*, Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

4. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 ; trad. française, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 (rééd. 2000).

5. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976-1991.

6. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 404.

7.*Ibid.*, p. 401.

8. Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 12 (trad. modifiée).

9. Sur l'histoire sémantique et les usages politiques du concept de sécularisation, voir H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg-Munich, Alber, 1965.

10. Pour une vue d'ensemble, on se reportera au livre de Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

11. Voir Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

12. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, Rem., trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, « Quadrige », 2003, p. 221.

13. Hans BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1998.

14. Carl SCHMITT, *Théologie politique,* trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

15. Karl LÖWITH, *Histoire et salut*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 21.

16. Voir en particulier Jean-François LYOTARD, *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

17. Voir Jürgen HABERMAS, « La modernité : un projet inachevé » (*Critique*, n° 413, 1981) et, plus généralement, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

Première partie. Le projet moderne

Avant-propos à la première partie

1 Caractériser la modernité ou le « moderne » comme « projet », c'est d'emblée admettre le possible écart entre son intention avouée et sa réalisation. Ainsi l'entendait Blumenberg lorsqu'il distinguait le mouvement d'auto-affirmation de la modernité – sa revendication à la rupture et à la nouveauté – et son auto-habilitation, à savoir la réalisation effective de son dessein. Que les Temps modernes aient été qualifiés de *Neuzeit* exprime bien leur volonté d'arrachement au passé et à la tradition ainsi que le rapport tout à fait inédit qu'ils tentent d'instaurer entre les acquis dont ils disposent (ce que Koselleck appelle l'« espace d'expérience ») et l' « horizon d'attente », c'est-à-dire les diverses modalités possibles par lesquelles l'homme moderne anticipe l'avenir. Toute la question est alors de savoir si l'évaluation du « moderne » doit s'opérer à partir de la rupture proclamée entre l'ancien et le nouveau ou à l'aune du regard que les modernes portent sur eux-mêmes et sur leur présent.

2 Cette distinction est d'une importance capitale si l'on veut analyser philosophiquement le rapport de la modernité et de la sécularisation. Outre l'indétermination sémantique de ce dernier concept, dont les usages divers et même contradictoires induisent des lectures très différentes de la modernité, la plupart des confusions (ou des mésinterprétations) procèdent de l'idée que la modernité n'a jamais été, en réalité, que la pure et simple « sécularisation » de

contenus autrefois théologiques : la modernité, en dépit de ses prétentions à la discontinuité, n'aurait fait qu'hériter des époques précédentes : toute téléologie dérivant de la théologie, le progrès n'étant qu'une traduction de l'attente eschatologique, les concepts politiques modernes n'étant que des concepts théologiques sécularisés, etc.

3 C'est autour de ce questionnement que se déploient les trois textes qui suivent et qui, en dépit de leurs éventuelles divergences, prennent tous acte de cette difficulté. Rémi Brague s'interroge sur la prétendue « modernité » de la sécularisation : selon lui, si le mot est moderne, la notion ne l'est pas. Elle tire ses conditions de possibilité de la période médiévale et plus précisément du *saeculum* chrétien. Rappelant que le « siècle » est l'un des noms de ce qu'on peut aussi appeler le monde, l'auteur montre par exemple que, dans le conflit entre la papauté et l'Empire, les choses se jouent à fronts renversés : l'Empire revendique la sacralité et l'Église est de fait l'instance sécularisante. Contrairement aux apparences, le concept de société sécularisée serait donc un effet du christianisme dans sa rivalité avec le pouvoir temporel.

4 Différente est la perspective ouverte par Michaël Fœssel autour du concept de monde. Il importe à ses yeux de réinvestir la distinction opérée par Blumenberg entre « sécularisation » et « sécularité ». Si la sortie hors du mode chrétien de représentation ne suffit pas à élaborer un concept profane de monde, il faut analyser les conditions d'apparition d'un concept de monde « déthéologisé ». Michaël Fœssel s'attache ainsi à montrer comment la pensée de Kant, en substituant le

modèle cosmopolitique au modèle providentialiste classique, autorise une nouvelle approche. La *Verweltlichtung* (« mondanisation ») kantienne participe de l'émergence des Temps modernes : ces derniers ne désignent pas seulement un « transfert » de significations mais ils présupposent des conditions *a priori* rendant possible l'élaboration d'un *nouveau* concept de monde. Ce dernier concept devient lui-même un concept normatif dès lors que la question de Dieu a été, avec le refus de la théodicée, mise en suspens dans l'approche des phénomènes humains. C'est en ce sens que la philosophie kantienne est une philosophie de la sécularité.

5 C'est également de cette distinction entre sécularité et sécularisation que part Myriam Revault d'Allonnes pour déployer la possibilité de deux lectures tout à fait différentes de la modernité : soit qu'on l'envisage en termes d'origine et de dérivation (on la pense alors en termes de transfert de contenus), soit qu'on l'appréhende comme « attitude » ou comme « disposition » plutôt que comme période. À prendre au sérieux l'écart entre le projet moderne et sa réalisation, entre l'« auto-affirmation » et l'« auto-habilitation », il s'avère que la modernité n'est pas tant une « période » que l'inauguration d'une réflexion inédite sur la notion d'actualité ou d'actuel. On aboutit ainsi à un quasi-paradoxe : la « sécularité » dissout la modernité comme contenu substantiel et contribue à mettre l'accent sur la singularité du rapport au présent et à soi. Si Foucault, relisant « Qu'est-ce que les Lumières ? », voit en Kant un « moderne », c'est avant tout parce que Kant s'interroge sur l'actualité du présent, sur l'*attitude* de modernité,

laquelle met en jeu notre manière d'être au temps, notre « expérience » du présent jusqu'au point même d'assumer la centralité de la crise qui caractérise une modernité à la fois inachevée et divisée.

La sécularisation est-elle moderne ?

Rémi Brague

1 La liaison entre sécularisation et modernité semble le plus souvent aller de soi. On peut définir l'une par l'autre. Je me propose ici, comme une sorte de médiéviste, de projeter sur le thème choisi la lumière des faits et des concepts médiévaux. Je voudrais donc montrer qu'associer sécularisation et modernité n'est pas entièrement légitime. Mes thèses de départ sont les suivantes : 1) le *mot* de sécularisation est bien moderne ; 2) c'est bien avec la modernité que la réalité qu'il désigne a déployé ses conséquences concrètes. Je ne fais là que rappeler des évidences largement partagées.

2 En revanche, je soutiendrai également que : 3) les conditions de possibilité de la sécularisation se sont mises en place et réunies pendant la période médiévale. En un mot ou une image : le tremblement de terre moderne a un épicentre qui se situe au Moyen Âge.

Le mot et les faits

3 Je commencerai par admettre rapidement, à titre d'inventaire de ce qui est acquis, les deux premiers points. Je me permettrai cependant de faire sur chacun de ceux-ci quelques remarques marginales.

Remarque sur le sens actuel du mot « séculier »

4 Quant aux mots, leur histoire a déjà été racontée plusieurs fois. Qu'il me suffise de renvoyer aux travaux de Hans Blumenberg, de Hermann Lübbe, de Giacomo Marramao.

5 Je voudrais me contenter ici d'ajouter un détail. L'usage du mot « séculier » par opposition à « religieux », et pris au sens de ce qui s'appelle aujourd'hui « sécularisme », est relativement récent. En lisant récemment – pour la première fois, j'ai honte – *On Liberty* de John Stuart Mill (1859), j'ai eu la surprise de constater que, pour lui, cet usage tenait encore du néologisme. Ce serait une erreur, écrit-il, d'essayer de chercher dans la doctrine chrétienne cette règle complète sur laquelle se guider, règle que son auteur avait l'intention de sanctionner et d'imposer, mais de ne fournir que partiellement. Il serait dangereux, poursuit-il, de former l'esprit sur un type exclusivement religieux en négligeant « *secular standards (as – for want of a better name – they may be called)* [1] ». Mill évite d'opposer à « religieux » quelque chose comme « irréligieux », ou à « chrétien » quelque chose comme « non chrétien ». Il choisit donc un mot qui appartient lui-même au vocabulaire chrétien, voire qui n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci, où il désigne l'état de vie monastique et s'oppose en ce sens à l'état « régulier ». À cette date fatidique de 1859, celle de *L'Origine des espèces*, nous sommes à l'époque victorienne. Les élites intellectuelles de l'Angleterre sont en train de basculer en dehors du christianisme. Mais il n'est pas encore de bon ton de se déclarer athée. La précaution de langage de Mill est du même ordre que celle qui a fait le succès du terme lancé par Thomas Huxley, dix ans plus tard, en 1869, lors d'une mémorable

séance de la Metaphysical Society, et qui a fait florès depuis : *agnosticism*.

6 Depuis lors, le terme « séculier » est devenu un de ces mots qui expriment la (bonne) conscience de soi de la modernité éclairée, dans sa satisfaction d'avoir laissé derrière elle tout ce pour quoi elle trouve divers noms, parmi lesquels le terme de « Moyen Âge » suffit à déconsidérer tout ce qui en relève. Et pourtant, le terme est d'origine chrétienne, et il s'enracine plus précisément dans le droit canonique. Cette évolution sémantique n'est pas sans parallèle. Ainsi, l'adjectif « laïc », qui a pris le sens de « extérieur à l'Église », désignait à l'origine un statut précis à l'intérieur de l'Église, celui du baptisé qui n'a pas de fonctions cléricales. La considération de faits linguistiques de ce genre mène à se poser des questions quant à leur contenu. Ainsi, on peut se demander si la valorisation accordée au peuple, voire sa quasi-divinisation (*vox populi, vox Dei*), est tenable à long terme sans le fondement biblique de la dignité de chaque homme et si la thèse de Bergson sur l'origine évangélique de la démocratie ne serait pas, tout simplement, vraie [2]. Mais cette discussion nous entraînerait trop loin.

7 En tout cas, et en conclusion de cette première partie, je dis : le processus de sécularisation est d'abord sémantique ; *les mots par lesquels la sécularisation se désigne sont eux-mêmes des mots sécularisés*.

Un cadavre dans le placard européen

8 Le mot de « sécularisation » a d'abord été employé, historiquement parlant, pour désigner un phénomène très concret, et qui relève effectivement de la

modernité. Il s'agit de la confiscation des biens d'Église opérée par les souverains temporels. On passe le plus souvent rapidement sur ces faits, pour ne considérer que l'usage métaphorique qui en a été tiré. Il me semble qu'il conviendrait pourtant de s'arrêter quelques instants sur les événements que désigne le sens premier du terme, et sur leurs conséquences intellectuelles. C'est d'ailleurs ce que fait Hans Blumenberg, rapidement il est vrai et à la suite de Hermann Lübbe, pour souligner la nuance d'illégitimité qui affecte dès l'origine le terme de « sécularisation » [3].

9 Quant aux *faits*, on en trouve les premiers exemples en Allemagne au moment de la Réformation luthérienne ou dans l'Angleterre de Henri VIII. Les biens des ordres religieux dissous tombèrent dans l'escarcelle, ici des princes allemands, là du roi d'Angleterre. Après quelques cas sporadiques, comme dans l'Autriche de Joseph II, l'apogée du mouvement fut représenté par la Révolution française. Les biens de l'Église catholique furent « mis à la disposition de la Nation » le 2 novembre 1789 et ôtés à l'administration du clergé le 17 mars 1790. Avec les biens des émigrés, ils devinrent les prétendus « biens nationaux », dont la vente permit l'émission d'assignats devant régler la dette publique.

10 C'est cependant plus tard que le *mot* a acquis une notoriété européenne, dans l'Allemagne du début du XIX^e^ siècle, avec les sécularisations – désormais désignées par leur nom – réalisées en 1803 [4]. L'opération était d'un machiavélisme tellement parfait qu'elle illustre très exactement une maxime du secrétaire florentin, à savoir qu'un prince ne doit faire de cadeaux qu'avec ce qui appartient à d'autres [5]. Après la paix de Lunéville,

des princes allemands s'étaient vus privés de leurs possessions sur la rive gauche du Rhin au profit de la France. Il fallait les dédommager. L'idée de le faire par des sécularisations est déjà dans la convention secrète entre la France et la Prusse du 5 août 1796 [6]. L'État prédateur autorisa donc généreusement ses victimes à se payer sur plus faibles qu'elles. Les princes furent autorisés à s'approprier les biens de l'Église qui se trouvaient sur leurs territoires.

11 Personne n'a jamais pu défendre la légitimité de ce genre d'opération sur la base d'arguments juridiques. Ses adversaires ne manquèrent pas de le souligner. C'est ce que, dès l'aube de la Révolution française, Edmund Burke fit dans le grand style qui est le sien [7]. Il s'agissait en effet d'un vol pur et simple ; le droit des propriétaires était incontestable, et renforcé par une prescription séculaire ; ils étaient spoliés sans indemnité ; on risquait de mettre en doute le droit de qui que ce soit à la propriété de ses biens [8]. Le fait que celui qui se rendait coupable d'un tel déni de justice était l'État, qui aurait dû être le garant et le gardien du droit, renforçait encore le scandale. Pour défendre les sécularisations, il fallut faire appel à des arguments vagues et sans réelle pertinence juridique. On dut se réfugier dans le ciel des idées et évoquer une nécessité historique pour la construction de l'État moderne, le Progrès, les Lumières, voire l'intérêt bien compris de l'Église elle-même, etc. D'où, à l'égard de ces faits, ce qu'on a appelé une attitude ambivalente, voire schizophrénique [9].

12 Si l'on fait entrer en jeu la psychologie des profondeurs, il n'est pas exclu que ces dénis de justice soient restés

depuis lors sur la conscience européenne. Ou plutôt sur son inconscient, car leur camouflage semble avoir connu un succès indéniable. Il n'est pas exclu non plus que la nécessité d'en bricoler une justification soit une des sources où puisent leur crédibilité les philosophies populaires de l'histoire qui continuent à alimenter une certaine sensibilité progressiste. C'est un fait psychologique constaté depuis longtemps : il nous en coûte bien plus de pardonner le mal que nous avons fait que celui qu'on nous a fait. Et parmi les procédés qui permettent de se libérer de la culpabilité que nous éprouvons envers nos victimes, le plus facile est de les accuser encore plus, dans un de ces processus d'emballement sur lesquels René Girard nous a ouvert les yeux. La haine de beaucoup de nos contemporains envers l'Église n'est peut-être pas seulement la conséquence des injustices, réelles ou supposées, commises par elle ou en son nom, mais tout aussi bien celle des injustices antérieures commises envers elle.

13 En d'autres termes, il se peut que *le mouvement intellectuel de « sécularisation » au sens de la promotion d'une culture de plus en plus « séculière » soit une conséquence lointaine des faits très concrets qui ont tout d'abord porté ce nom*. Le parcours effectué par le mot qui nous occupe, et son extension sémantique depuis un événement de la période révolutionnaire jusqu'à une tendance relevant de la culture serait alors rien moins que fortuit, mais exprimerait tout au contraire le déploiement nécessaire d'une logique historique.

Trois pas vers le « siècle »

14 Quant à la sécularisation comme idée, et quant à la thèse centrale de cet exposé, je prendrai comme fil conducteur une remarque brève et fort connue de Heidegger. D'après lui, l'idée de sécularisation est au fond incapable d'expliquer quoi que ce soit, car elle suppose ce qu'il faut démontrer. Elle postule en effet une sorte de transfusion d'un domaine à un autre. Le domaine d'arrivée doit donc déjà exister. En l'occurrence, il existe un *saeculum* – je dirai ici pour simplifier un « siècle » – vers lequel transférer ce qui, auparavant, relevait d'un autre domaine [10].

15 Je voudrais ici reconstituer quelques pas en direction du « siècle », dans le style devenu d'ailleurs un peu agaçant du « *the making of…* ». Je franchirai donc trois étapes, qui s'enchaînent ici dans l'ordre chronologique : d'abord le christianisme primitif, puis le tournant constantinien, enfin le conflit médiéval du Sacerdoce et de l'Empire.

Du *kosmos* grec au *saeculum* chrétien

16 Le « siècle » est d'abord un des noms de ce que l'on peut appeler aussi le monde. L'instauration du monde comme « siècle » est un événement qui se situe dans le cadre de la cosmologie, où il constitue une révolution. Elle relève de l'histoire que j'ai tenté de raconter ailleurs, non sans m'inspirer sur ce point de Karl Löwith [11]. Le « siècle » est ce qui reste du « monde » païen après la révolution chrétienne – d'ailleurs commencée dans le judaïsme. Le monde gréco-romain croyait vivre dans un *kosmos* éternel dans ses cycles ; le christianisme, héritier de l'apocalyptique ambiante, se perçoit comme situé dans un « siècle » essentiellement provisoire, destiné à passer

comme passe, selon saint Paul, la « figure de ce monde » (1 Corinthiens, 7, 30).

17 Le mot de *saeculum* présente cet intérêt de désigner le monde, dont on pourrait penser qu'il relève avant tout du spatial, par un terme qui appartient au registre chronologique ; en latin, il signifiait originellement « génération ». Chez les auteurs chrétiens, il en vint à traduire le grec *aiôn*, non sans subir, à travers la traduction de la Septante, la contamination de l'hébreu *'ôlâm* [12].

18 Il y a dans cette liaison entre la génération et le siècle, au sens où il désigne maintenant un espace de cent ans, une réalité anthropologique profonde. Cent ans représentent à peu près la durée maximale de la mémoire vécue, le rayon du halo de souvenirs que nous transportons avec nous : les plus anciens récits que j'aie entendus de mes grands-parents, et que je garderai toute ma vie, ou, à l'inverse, les images que mes petits-enfants retiendront de moi ajoutent en effet à la durée moyenne d'une vie, en gros, de quoi faire un siècle.

19 On pourrait suggérer, en une plaisanterie peut-être profonde, un lien entre le « séculier » et le « séculaire ». Ce sont des notions que nous prenons grand soin de distinguer, mais certaines langues les expriment par le même mot, comme le fait l'anglais avec *secular*. Le « sécularisme » serait alors à comprendre par analogie avec le « millénarisme ». Ce dernier s'imagine travailler pour mille ans ; le « sécularisme », en revanche, fait comme s'il n'existait rien au-delà d'un horizon de deux générations. Un examen honnête de nos sociétés « sécularisées » et de leurs chances d'avoir un avenir pourrait donner quelque plausibilité à ce calembour.

La « règle » contre le « siècle »

20 Quant à l'histoire concrète, le christianisme a cette particularité de s'être surajouté à une instance politique préexistante, l'Empire romain [13]. C'est ce qui le distingue par exemple de l'islam, qui s'est constitué son propre empire au moment des conquêtes arabes du VII^e^ siècle. L'Empire romain n'avait rien de « séculier », il reposait au contraire sur du religieux, en l'occurrence, le culte de l'empereur. Mais le moins qu'on puisse dire est qu'il n'était pas chrétien, puisqu'il persécutait les adeptes de la nouvelle foi, et justement parce qu'ils refusaient de se soumettre au culte qui devait concrétiser l'obéissance des sujets. Le christianisme finit, comme on sait, par absorber le monde romain. Mais, et surtout dans le domaine latin de celui-ci, il eut cette particularité, si l'on peut dire, de le recracher après l'avoir mâché. Ce que nous appelons le Moyen Âge est l'histoire même de cette séparation.

21 Elle commença très tôt, dès Constantin. Celui-ci avait tenté de s'assurer la mainmise sur l'Église, dont il aurait volontiers pris la tête, en l'échangeant contre l'appui donné à celle-ci par la puissance étatique romaine. Avant lui, il n'y avait guère de risque de confusion entre l'Église et l'État, puisque celui-ci persécutait celle-là. Après Constantin, la tentation devint forte, et bon nombre y succombèrent. L'Église réagit en créant autour d'elle une sorte de membrane invisible, faite de règles de droit qui en faisaient en principe une entité autonome. Rien n'aurait été possible, toutefois, sans l'existence d'une force sociale autour de laquelle se cristallisa la résistance. Ce fut le mouvement monastique, qui se développa à l'époque, comme une

tentative, peut-être consciente, de reconstituer une fois l'Empire converti le mode de vie précaire des martyrs.

22 En d'autres termes, ce qui naquit ainsi est un mode de vie qui se définit par opposition à celui qui était jusqu'alors normal et unique, que l'on appela « séculier ». Ce mode de vie nouveau et paradoxal se conforme à une « règle » qui ne vient pas du « monde ». En conséquence, il prit plus tard le nom de « régulier ». Derrière l'histoire des mots, il importe de voir l'enjeu historique qu'elle traduit : la naissance du style de vie monastique avait des conséquences indirectes sur la vie familiale, sociale et politique. Celles-ci cessaient d'aller de soi et apparaissaient désormais comme le résultat d'un choix. L'objet de ce choix était le « siècle ». Du coup, le monachisme induisait pour tout ce qui n'était pas lui quelque chose comme une « sécularisation ».

L'Église sécularisante et l'État sacral

23 Un troisième moment se situe au XI^e^ siècle [14]. La Réforme grégorienne déclencha la querelle des Investitures. On a pu comprendre cette réforme comme une révolution, la « révolution papale », qui serait la première d'une série ininterrompue de révolutions scandant l'histoire européenne. Cette idée est due sans doute à Eugen Rosenstock-Huessy [15]. Celui-ci est maintenant surtout connu pour avoir entretenu une correspondance avec Franz Rosenzweig, mais son œuvre possède un intérêt en soi. Dans son sillage, son disciple, le juriste américain Harold J. Berman, a décrit la façon dont cette révolution d'abord juridique a envahi tous les domaines du monde médiéval pour les modifier en profondeur [16].

24 Ce conflit se joua à rôles renversés. Ce n'est pas du tout l'Empire qui a défendu la sécularité, et l'Église la sacralité, comme on l'attendrait. C'est exactement le contraire qui se passa. En réponse aux prétentions de la papauté, l'Empire revendiqua une sacralité et prit le nom, qu'il ajouta à ses qualificatifs « romain » et « germanique », de « *saint* » Empire. C'était revendiquer une des « notes » traditionnelles de l'Église elle-même. La « sainteté » figure en effet dans le *Credo* parmi les « notes » de l'Église « une, *sainte*, catholique, apostolique ». De façon remarquable, le premier à élever une telle revendication à être souverain du « saint » Empire, Frédéric Barberousse (mort en 1190), se plaça sur le terrain juridique : l'*imperium romanum* est *sacrum* parce que le juriste Ulpien a appelé la *loi* de l'État une loi sacrée [17] .

25 Avant de parler des relations entre la Papauté et l'Empire comme d'un conflit impliquant l'Église et l'État, il importe de se rendre compte que l'existence de ces deux institutions n'est nullement une évidence, ni de façon générale, ni à l'époque médiévale. Et il ne faut pas chercher l'État là où nous serions tentés de le chercher. En effet, l'Église de la réforme grégorienne est la première institution de l'histoire qui se soit voulue et comprise elle-même comme un État : « Le véritable État au sens moderne du Moyen Âge, si ces mots ne constituent pas un paradoxe, c'est l'Église [18] . » « Si l'on pouvait employer le concept d'État au Moyen Âge, écrit Walter Ullmann, il ne pouvait s'appliquer qu'au pape lui-même. Lui seul était supérieur, lui seul était, dans le vocabulaire moderne, souverain, parce qu'il se tenait au-dessus de la société des fidèles, ses sujets, et qu'il

n'était pas un membre de l'Église [19]. » L'idée de souveraineté est née pour penser le pouvoir du pape avant de provoquer, en réponse, son extension à celui des rois [20].

26 Il y a plus : l'instance sécularisante, au Moyen Âge, n'est autre que l'Église. C'est l'Église qui força l'État à se constituer, en parallèle avec elle, comme une institution autonome. Elle lui assigna sa tâche, le bon fonctionnement de la cité temporelle, résumé dans le mot de « justice ». Ecoutons Janine Quillet, qui s'est fait une spécialité de l'histoire de la philosophie politique médiévale : « Pour paradoxal que cela soit, on peut dire [...] que c'est l'action des papes qui a tendu, dès le XI^e^ siècle, à "laïciser" le pouvoir politique, en lui retirant toute initiative en matière spirituelle [21]. » Et pour citer cette fois Pierre Legendre : « le concept institutionnel de société sécularisée est un effet du christianisme dans sa rivalité avec l'Empire [22] ».

* * *

27 Dans un autre texte que celui auquel j'ai fait allusion au début, mais qui aborde le même problème, Heidegger évoque comme unique cause de la « dédivinisation » du monde un retrait du sacré ou des dieux [23]. De la sorte, il n'y aurait de « sécularisation », si l'on tient à maintenir cet usage, que parce que le sacré aurait commencé par se retirer, retrait dont le sacré prendrait lui-même l'initiative. Je n'ai rien à dire de particulier sur cette thèse au sens que Heidegger lui donnait. Il faudrait pour ce faire une compréhension un peu adéquate de l'idée de sacré telle que Heidegger la suppose, compréhension dont je ne dispose pas. Mais, quant au déroulement historique des événements, je

crois avoir montré qu'une thèse de ce genre n'est pas sans quelque plausibilité.

NOTES

1.J. S. MILL, *On Liberty*, 2, in *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, éd. A. D. Lindsay, Londres, Dent, 1968, p. 110.

2. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, chap. 4, p. 300.

3. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Francfort, Suhrkamp, 1988, p. 27-28.

4. Tous les documents d'origine sont reproduits dans l'excellente petite anthologie *Die Säkularisation 1803. Vorbereitung – Diskussion – Durchführung*. Eingeleitet und zusammengestellt von R. von Oer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 90 p. (désormais *S1803*).

5. MACHIAVELLI, *Il Principe*, chap. 16, in *Tutte le opere*, éd. F. Flora et C. Cordié, Milan, Mondadori, 1949, t. 1, p. 51.

6. Texte dans *S1803*, n° 3, p. 14.

7. E. B URKE , *Reflections on the Revolution in France* , éd. J. G. A. Pocock, Indianapolis, Hackett, 1987, p. 205-206.

8. Bref de Pie VII à l'empereur François II du 27 juin 1801, in *S1803*, n° 9, p. 22 ; I. H. VON WESSENBERG, *Die Folgen der Säkularisationen*, dans *S1803*, n° 10, p. 24-30.

9. R. VON OER, dans l'introduction à *S1803*, p. 8.

10. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. 2, p. 146 et 321 ; ces passages sont étudiés dans J.-C. MONOD, *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 9-15.

11. Voir K. LÖWITH, « Mensch und Menschenwelt » [1960], in *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie* (Sämtliche Schriften, I), Stuttgart, Metzler, s.d., p. 295-328 et voir mon *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 193.

12. Voir C. S. LEWIS, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 225-226.

13. Je tire ici la substance de quelques pages d'un ouvrage qui était en préparation quand ce texte fut présenté oralement, et qui est paru depuis : *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 158-160.

14. Voir encore *ibid.*, p. 166-167.

15. E. R OSENSTOCK -H UESSY , *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* [1re éd. 1931], Moers, Brendow, 1987.

16.H. J. BERMAN, *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. Il existe depuis peu une traduction française de ce livre, malheureusement chez un éditeur assez mal diffusé : *Droit et révolution. La formation de la tradition juridique occidentale*, trad. R. Audouin, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université, 2001.

17. Voir E. K ANTOROWICZ , *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* , Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 197, 207 ; G. P OST , *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322* , Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 535.

18.J. N. FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius : 1414-1625. Seven Studies*, New York, Harper & Bros., 1907, p. 19 ; voir BERMAN, *op. cit.*, p. 276 ; P. PRODI, *Una Storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 111-112. L'idée est déjà chez Nietzsche, fragment printemps-été 1883, 7 [242] ; *KSA*, t. 10, p. 318, cité dans D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 240.

19. W. U LLMANN , *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* , Londres, Methuen et New York, Barnes & Noble, 1974, p. 87.

20. Voir ce qu'implique le parallèle suggéré par Jean BODIN, *De la République*, I, 8.

21. J. QUILLET, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris, Seghers, 1972, p. 44.

22. P. LEGENDRE, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du droit*, Paris, Fayard, 1988, p. 262 et voir p. 257 ; voir aussi E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 320-321 ; H. J. BERMAN, *op. cit.*, p. 115 et M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 118.

23. M. HEIDEGGER, « Die Zeit des Weltbildes », dans *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1950, p. 70.

Le modèle de la sécularisation : quel concept de monde ?

Michaël Fœssel

1 Dans *La Légitimité des Temps modernes*, Hans Blumenberg insiste sur la grande indétermination qui caractérise le concept de sécularisation. Celle-ci est en effet lourde de conséquences qui ne sont pas seulement théoriques : qu'il s'agisse de marquer l'irréductibilité des Temps modernes à ce qui les précède ou, à l'inverse, de désigner un legs inavouable du passé théologique, les usages de la sécularisation ne sont pas épistémologiquement neutres. Or l'origine de cette contamination axiologique de thèses qui devraient demeurer circonscrites à l'histoire des concepts réside à coup sûr dans le flou sémantique propre à une notion qui exprime à la fois un transfert de la sphère théologique à la sphère mondaine et une attention nouvelle à l'immanence. *A fortiori* la sécularisation devient équivoque lorsqu'elle prend les allures d'un « théorème » et perd ainsi toutes les bases empiriques liées à son émergence dans les discours de la modernité.

2 Dans ces conditions, il semble nécessaire de déterminer davantage ce concept de sécularisation afin de lui garantir au moins une fonction descriptive. Or n'est-ce pas vers le « monde » ou le « siècle » (restons-en pour l'instant à cette équivalence) que la sécularisation fait signe ? De fait, si l'on définit la sécularisation comme le « transfert » au monde de significations jusque-là

réservées à la sphère théologique, l'usage d'une telle notion apparaît indissociable de l'élaboration d'un concept original de monde. Cette nouvelle approche devrait logiquement impliquer une libération par rapport aux entraves théologiques qui décidaient par avance de l'essence du monde et déboucher sur une revalorisation de ce qui est « de ce monde ». Dès lors, on pourrait s'attendre à ce que la modernité philosophique se caractérise par une promotion historique du monde saisi dans son immanence.

3 Mais, ici encore, nous pourrions être victimes du « théorème de la sécularisation » et Blumenberg lui-même nous met en garde contre la tentation qui consisterait à tracer un signe d'égalité entre modernisation des théories et mondanisation des expériences. En effet, le théorème de la sécularisation s'avère parfaitement compatible avec les formes les plus radicales d'acosmisme et une sécularisation achevée n'est pas nécessairement synonyme d'une promotion de la *sécularité* entendue comme insistance sur l'immanence du monde. En pensant probablement à la théologie antilibérale de Gogarten [1], Blumenberg note qu'il existe un usage théologique de la sécularisation repérable dans les « tentatives de revenir au caractère radical de la distance religieuse originelle par rapport au monde [2] ». Ces usages du concept de sécularisation sont si peu accordés à une revalorisation de l'immanence mondaine qu'ils s'appuient sur « le malheur du monde [...] pour procurer à ce qui n'est pas de ce monde son évidence d'attente [3] ». Si par « sécularisation » on entend seulement la restriction du regard à ce qui se produit *dans* le monde, alors les

déceptions liées à cette attention exclusive créeraient un espace d'attente pour une transcendance déliée de toute implication mondaine. Il existerait ainsi une eschatologie de la sécularisation (ce qui est tout autre chose qu'une eschatologie sécularisée) qui remettrait en cause le rapport d'implication entre promotion du monde et dévalorisation de la transcendance.

4 La thèse avancée par Blumenberg porte plus loin que la simple ironie à l'endroit d'une catégorie épistémologique. En suggérant que la mise en suspens des croyances en l'au-delà est une condition peut-être nécessaire mais certainement pas suffisante pour retrouver le monde, Blumenberg s'inscrit dans la tradition phénoménologique qui a toujours été la sienne. Dans la *Krisis*, Husserl insistait déjà sur l'apparition spécifiquement moderne d'un *monde non séculier* dans l'idéalisation mathématique du réel opérée par la physique galiléenne. Autant que par son abstention théologique, la modernité se caractériserait donc par une abstraction du monde identifié à la nature comme système de légalités. Dans la même perspective, on pense à Hannah Arendt (citée par Blumenberg [4]) qui faisait de la « perte en monde » et de l'« acosmisme métaphysique » les caractéristiques principales de la modernité. Car c'est bien, après tout, dans la philosophie moderne, et en rapport aux progrès de la formalisation scientifique, que s'est fait ressentir la nécessité d'une « preuve » de l'existence du monde extérieur. En forçant à peine le trait, il serait alors possible de conclure que les Temps modernes, au moins dans leur dimension métaphysique, seraient la

continuation du christianisme eschatologique par des moyens rationnels et scientifiques.

5 Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il semble pertinent de réinvestir la distinction proposée par Blumenberg entre sécularisation et sécularité, la première désignant seulement le processus par lequel le monde se voit conférer de nouvelles attributions tandis que la seconde renvoie à l'idée d'un monde authentiquement profane. Le problème est donc le suivant : quels sont les réquisits d'un concept séculier de monde ? Est-il, d'autre part, possible de repérer l'esquisse d'un tel concept à l'orée des Temps modernes ?

6 Si ces questions ne sont pas proprement celles de Blumenberg, elles ont en revanche été envisagées par Heidegger dans le chapitre du *Nietzsche* consacré à l'origine métaphysique des Temps modernes. À première vue, il semble que Heidegger adopte purement et simplement le modèle de la sécularisation : pour le sujet moderne, écrit-il, « être libre signifie que, *à la place* de la certitude du salut [...] l'homme pose une certitude *semblable* en vertu de laquelle et au sein de laquelle il devient lui-même [5] ». Le schéma du « transfert » de sens de la sphère transcendante à la sphère mondaine et anthropologique est ici porté à son comble : la certitude du *cogito* ne serait que la forme sécularisée (et subjectivée) de la certitude du salut. Pourtant, Heidegger ne tarde pas à remettre en cause la trivialité de ce schéma en interrogeant ses présupposés :

> En ce qui concerne le fait décisif, parler de « sécularisation » (*Säkularisierung*) revient à une irréflexion égarante ; car pour qu'il y ait « sécularisation », « mondanisation » (*Verweltlichung*), il faut déjà un monde en vue et au sein duquel pouvoir se mondaniser [6].

7 Ce texte met à profit la dualité de termes allemands que l'on traduit par « sécularisation » et c'est précisément cette dualité qui mérite d'être interrogée. Si l'on parle de *Säkularisierung*, c'est le processus historico-conceptuel qui est visé tandis que l'emploi de *Verweltlichung* (que nous traduirons par « mondanisation ») réfère à un type de conceptualités et d'expériences centrées sur le monde. Dire, comme le fait Heidegger, que la « mondanisation » précède nécessairement la sécularisation, c'est donc renverser l'ordre de priorité de l'épistémologique à l'ontologique et rappeler la prééminence du concept de monde y compris pour une interprétation de type historique.

8 Il apparaît ainsi qu'une simple sortie hors du mode chrétien de représentation ne constitue pas une base suffisante pour élaborer un concept profane de monde. Dans une autre partie du cours, Heidegger précise que

> La mondanisation qui transfère dans le monde ce qui est chrétien a besoin d'un monde lequel au préalable est projeté à partir de revendications non chrétiennes. Ce n'est qu'à l'intérieur d'un tel monde que la sécularisation peut se développer et s'installer [7].

9 Un certain monde doit donc être configuré (« projeté ») avant qu'une sécularisation quelconque puisse avoir lieu. Or, sauf à entrer dans un cercle, ce monde doit être non seulement conçu, mais appréhendé indépendamment de toute visée chrétienne ne serait-ce que pour accueillir en lui des déterminations empruntées au christianisme. Il ne suffit donc pas de dire que, dans les Temps modernes, le christianisme perd son statut de « configurateur de monde », encore faut-il dévoiler la source à partir de laquelle un monde nouveau peut être envisagé.

10 Exploiter ces suggestions d'un point de vue doctrinal supposerait en tout état de cause une réflexion sur la spécificité du concept phénoménologique de monde et son rapport polémique à la théologie [8]. Mais ceci nous éloignerait du problème du rapport entre sécularisation et modernité en sorte que j'aimerais plutôt m'interroger sur ce que peut désigner une telle « mondanisation » qui pose comme son préalable l'idée d'un monde envisagé à partir de « revendications non chrétiennes ». En l'absence de référence historique dans le texte de Heidegger, je ferai l'hypothèse que c'est chez Kant que s'effectue la première tentative conséquente de *Verweltlichung* si l'on entend par ce terme l'attribution au monde d'un certain nombre de caractéristiques qui, jusque-là, lui étaient refusées pour des raisons théologiques. Ce refus kantien de tout *a priori* théologique, je tâcherai de l'illustrer en interrogeant d'abord le sens de la critique kantienne de la métaphysique du monde et l'abandon progressif du schème de la « création » qu'elle implique. C'est bien un style *athéologique* de pensée que Kant met en œuvre à propos du monde, c'est-à-dire un ensemble de procédures qui rendent superflue la question de Dieu dans l'examen de problèmes philosophiques [9]. J'aimerais, pour finir, montrer en quoi cette nouvelle approche (déthéologisée) du concept de monde autorise une pensée de l'histoire qui substitue le modèle cosmopolitique au providentialisme classique.

Le « phénomène » de l'antinomie et sa signification

11 L'importance du thème du monde dans la genèse du projet critique est bien connue. La déclaration la plus explicite à cet égard se trouve dans la lettre à Garve du 21 septembre 1798 où Kant stipule :

> Ce n'est pas l'examen de la nature de Dieu, de l'immortalité, etc. qui a été mon point de départ, mais l'Antinomie de la raison pure [...] c'est cette Antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la critique de la raison pure elle-même afin de supprimer la contradiction apparente de la raison avec elle-même [10].

12 Deux informations peuvent être retirées de ce texte. 1) Kant ne se réfère pas directement à la cosmologie rationnelle comme à une discipline constituée dont les impasses fourniraient le point de départ de la critique. Il renvoie à ce qui est nommé ailleurs l'« étrange phénomène » de l'Antinomie [11], à savoir la contradiction où sombre la raison dès lors qu'elle aborde le monde à l'aide de moyens purement conceptuels et abstraction faite de sa dimension sensible. Dès lors, c'est bien à la conscience d'une crise dans les tentatives de résorption idéalistes du monde que nous sommes renvoyés comme à la source du projet critique. 2) Surtout, Kant procède à l'exclusion explicite des apories de la théologie rationnelle comme motif du réveil de son « sommeil dogmatique ». Le « scandale » dont la *Critique* prétend être la résolution ne provient pas de ce que Dieu serait irréductible aux catégories de l'entendement. Il ne semble donc y avoir nulle trace ici de la « crise nominaliste » dont Blumenberg fait l'amorce des Temps modernes [12].

13 En quoi l'Antinomie cosmologique est-elle l'emblème d'une crise ? Cette question a été envisagée par Odo Marquard dans une étude qui reprend à sa manière l'enquête de Blumenberg sur les sources de la modernité

philosophique [13]. Marquard y interprète l'Antinomie cosmologique (cette « arène » où thèses et antithèses métaphysiques sur le monde s'opposent avec les mêmes apparences de nécessité) comme l'exposé formel d'une possibilité dramatique : le monde pourrait être « contraire aux fins de Dieu » aussi bien qu'aux efforts humains de rationalisation. Dans les antinomies, l'écart persistant entre le monde et les catégories de la connaissance se voit, en effet, sanctionné par la contradiction, une contradiction que Marquard n'hésite pas à lire comme l'énoncé moderne d'un scandale théologique. Comme il l'écrit dans une probable référence à Blumenberg, « ce que Descartes croyait encore pouvoir illustrer par l'hypothèse du malin génie [la possibilité d'un irrationnel absolu] apparaît désormais comme un trait fondamental de la réalité. Le monde est plein d'illusions, c'est-à-dire d'inévitables contradictions, donc il est mauvais [14]. »

14 On pourra certainement discuter cette assimilation de l'Antinomie à un résidu gnostique. Mais cela n'enlève rien au fait que, pour Kant, c'est la question cosmologique qui est révélatrice de la crise de la métaphysique et que la nécessité d'une refondation du savoir s'élabore à partir d'une réflexion sur le monde. Il est particulièrement révélateur que Kant s'abstienne d'exprimer cette crise dans des termes théologiques alors même qu'elle est lourde de conséquences pour la théologie. Si, en effet, on s'intéresse désormais au contenu des antinomies et à leur résolution, il apparaîtra clairement qu'elles participent d'un processus de déthéologisation du discours philosophique sur le monde.

15 Pour le comprendre, il faut se référer en priorité à la première de ces antinomies, celle qui pose le problème du commencement du monde dans le temps et de son éventuelle limite dans l'espace. Au terme d'une argumentation qu'il n'est pas nécessaire de rappeler ici en détail, Kant substitue à l'apparente alternative entre thèse (« Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, quant à l'espace, renfermé dans des limites ») et antithèse (« Le monde n'a ni commencement ni limites dans l'espace, mais il est infini aussi bien par rapport au temps que par rapport à l'espace [15] ») le *regressus in indefinitum* qui subordonne l'extension du monde phénoménal à la synthèse régressive de l'entendement. Or cette dernière est indéfinie en vertu de la nature du temps comme forme *a priori* de la sensibilité. Puisque tout commencement a lieu *dans* le temps, et par là *dans* le monde, il faut en conclure que le monde sensible ne possède pas de « grandeur absolue » (A 521/B 550) et qu'il ne peut donc recevoir aucune limite temporelle autre que celle qui lui est assignée par la synthèse en cours.

16 Cette dernière thèse, la seule admissible d'un point de vue critique, est évidemment rédhibitoire pour le créationnisme. Dans une perspective kantienne, ce dernier repose sur le concept monstrueux d'une *finitude en soi*, c'est-à-dire une finitude qui ne serait aucunement référée à la subjectivité transcendantale. Dire du monde phénoménal qu'il est fini (temporellement) parce qu'il est créé méconnaît ceci que, dans la régression empirique, « ne peut se rencontrer *aucune expérience d'une limite absolue*, par suite aucune expérience d'une condition qui, comme telle, soit absolument

inconditionnée de manière empirique » (A 517/B 463). Les limites rencontrées au cours de la synthèse empirique sont assujetties à la condition du temps : la régression se fait toujours d'un « état » donné du monde à l'état qui le précède immédiatement, la condition antécédente d'un phénomène étant elle-même conditionnée. Partant, l'idée d'une création du monde sensible repose sur une contradiction puisqu'elle élève à l'absolu une condition empirique et circonstancielle. Cela implique aussi, et plus profondément, qu'il n'existe pas d'expérience qui marque la nécessité d'une transgression théologique. Dans la synthèse empirique, le sujet a toujours affaire à du conditionné et rien n'implique à ce niveau l'introduction d'un « commencement absolu dans le temps », formule en elle-même contradictoire.

17 Les spéculations cosmologiques sur l'origine du monde sensible sont donc frappées de discrédit au nom des modalités subjectives et temporelles de l'appréhension des phénomènes. Mais cette critique du schème de la « création » s'inscrit-elle simplement dans l'horizon de l'agnosticisme philosophique ? Après tout, Kant n'est pas le premier à remettre en cause la pertinence, sur un plan proprement philosophique, du thème de la création. Thomas d'Aquin le faisait déjà dans une perspective que l'on se gardera évidemment de qualifier d'« athéologique ». Il nous reste donc à montrer comment la problématique des antinomies tranche radicalement avec les perspectives classiques de l'agnosticisme philosophique et pourquoi elle engage ce que Heidegger appelle un « changement total dans le

problème du monde » qui corrobore notre hypothèse de départ sur le rapport entre *Verweltlichung* et modernité.

Un monde fini sans être créé

18 Si Kant s'attachait seulement à défaire l'alternative entre finitude et infinité du monde et à soutenir la thèse de l'indéfinité, sa démarche s'inscrirait effectivement dans la tradition métaphysique. Cette forme d'abstention philosophique sur la durée du monde est déjà à l'œuvre chez Descartes qui énonçait ainsi la distinction entre infini et indéfini :

> Pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul ; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes [16].

19 L'indéfinité du monde est ici conclue de l'impossibilité psychologique de concevoir avec évidence des bornes à l'étendue matérielle. Or cette thèse cartésienne est parfaitement compatible avec le créationnisme puisqu'il ne s'agit en réalité que d'une *hypothèse* rendue nécessaire par le constat d'une impuissance subjective. Le caractère indéfini du monde n'est en aucune façon lié à la nature de la régression elle-même. Il devient alors possible de conclure, comme le fait du reste Descartes [17], que le monde *semble* indéfini alors qu'il *est* infini (ou fini) : l'indéfinité n'est jamais que l'approximation humaine d'une vérité (celle du monde et de son origine) dont l'entendement divin est l'unique détenteur.

20 Rien de tel chez Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, l'indéfinité du monde est libre de tout présupposé théologique et elle ne désigne pas non plus une vérité qui ne vaudrait que pour le sujet psychologique fini. En

effet, c'est le problème de l'évaluation mathématique de la grandeur absolue du monde dans le temps qui est déclaré illégitime. Kant court-circuite donc la cosmologie rationnelle en montrant que le concept sur lequel elle se fonde (celui du monde comme « totalité absolue des phénomènes ») est contradictoire puisqu'il repose sur l'unité de deux termes incompatibles (la totalité rationnelle et le sensible). C'est pourquoi la notion métaphysique de monde a autant de consistance qu'un « cercle carré » [18]. Cette critique du créationnisme a ceci de particulier qu'elle n'emprunte rien au concept de Dieu, *pas même son incompréhensibilité*. En réalité, l'idée de « création » relève d'une mécompréhension totale du mode de donation du phénomène qui est tout à la fois temporel et partiel. Cette forme d'« athéologie » est donc radicale parce que Kant ne conclut pas (comme l'avait fait Spinoza et comme le fera encore Hegel) *théologiquement* de Dieu à la vacuité du concept de création, mais *phénoménologiquement* de la temporalité impliquée dans l'appréhension des phénomènes à l'impossibilité de remonter jusqu'à un premier commencement du monde sensible.

21 C'est cette dimension phénoménologique qui autorise à parler d'un processus de « mondanisation » au sens de la *Verweltlichung*. Ce point a été parfaitement énoncé par Heidegger dans son texte sur l'« Essence du fondement » :

> Ce n'est point en prouvant par une argumentation ontique que leur être est créé par Dieu, que [Kant] détermine la finitude des choses existantes ; non, leur finitude est interprétée en considérant le fait que les choses sont un objet possible pour une connaissance finie, et de quelle façon elles le sont ; une

connaissance finie, c'est-à-dire une connaissance qui doit avant tout se laisser donner les choses comme déjà existantes [19].

22 Comme le rappelle encore Heidegger, si la finitude entre bien de plein droit dans la définition métaphysique du monde [20], c'est seulement au titre d'*ens creatum* et donc adossé à Dieu comme infini en acte. On peut en conclure que, dans les métaphysiques de l'âge classique, « la manière de concevoir le monde dépend de celle dont on comprend l'essence et la possibilité des preuves de l'existence de Dieu [21] ». Dans ce cadre, la théologie naturelle est une discipline *ad hoc* destinée à justifier ce lien de dépendance entre le monde et Dieu, elle qui a pour but d'établir ce qui, dans le monde, est reconnu comme nécessaire de par les propriétés de Dieu.

23 Au contraire d'une telle doctrine qui subordonne la consistance (ou plutôt l'inconsistance) du monde à l'essence de Dieu, il paraît légitime de caractériser la position kantienne comme une sécularisation au sens de « mondanisation ». En quel sens ? Ici encore, c'est Heidegger qui nous met sur la voie lorsqu'il note que, chez Kant, « le concept de monde signifie en son fond la totalité de la finitude de *l'être de l'homme* [22] ». Cette formule, au premier abord surprenante, peut être interprétée dans deux directions qui se recoupent dans l'affirmation d'un rapport fondamental entre le concept de monde et l'anthropologie. D'abord, et comme on l'a vu, le monde ne symbolise plus une finitude seconde, et métaphysiquement secondaire, puisqu'il n'est plus saisi par rapport à Dieu mais dans son lien à la connaissance humaine. C'est pourquoi l'idée kantienne de monde possède cette spécificité de se rapporter aux phénomènes et le démontage des illusions de la cosmologie dogmatique suppose donc un détour par

l'essence de la sensibilité humaine [23]. Seules, en effet, les caractéristiques essentielles du temps (et de l'espace) définies dans l'Esthétique transcendantale permettent de sortir de l'arène des antinomies en exhibant l'inanité du projet qui consiste à saisir la sphère des phénomènes au moyen de la catégorie absolutisée de totalité.

24 Mais, et c'est le second point, on peut dire qu'il fallait renoncer à cette *totalité sans réalité* qu'est le monde en soi pour accéder à cette *réalité sans totalité* qu'est le monde ramené aux conditions humaines de la connaissance et de la perception. La « sécularisation » au sens de « mondanisation » peut s'interpréter comme un effort pour substituer au concept cosmologique de monde un concept « existentiel » [24]. On trouve la trace d'un tel effort chez Kant, en particulier dans la préface à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* qui définit l'homme comme un « être terrestre doué de raison » [25]. L'appartenance de l'espèce humaine au monde, bien loin d'être contingente, est une dimension d'essence puisqu'elle décide du *telos* de l'activité humaine que Kant nomme précisément « cosmopolitisme ». Participant au monde comme on participe à un « jeu » (cette métaphore structure la préface de l'*Anthropologie*), l'homme est cet être qui n'est pas seulement destiné à connaître le monde mais aussi à en faire *usage*. Dès lors, le monde désigne une structure relationnelle plus qu'un objet, Kant anticipant sur la thématique phénoménologique du « monde de la vie » [26].

25 La « mondanisation » désigne donc chez Kant ce procès par lequel le monde se voit extrait de l'horizon théologique pour recevoir une caractérisation proprement anthropologique. On retrouve alors, sous

une autre forme, l'argument de Blumenberg sur la prétendue « migration des attributs » qui caractériserait les Temps modernes comme résultat d'une simple sécularisation. Blumenberg réfute la thèse selon laquelle les Temps modernes définiraient le monde à l'aide d'un transfert d'attributs jusque-là réservés à Dieu. Dans une telle perspective, l'application de l'attribut « infini » au monde ne serait rien d'autre qu'une divinisation de l'immanence qui demeurerait de nature théologique. Or Blumenberg insiste sur le fait que, dans les Temps modernes, « l'infinité est plus un prédicat de l'indétermination que de la dignité, plus une expression de la déception que de la prétention [27] ». Selon qu'il est attribué à Dieu ou au monde, l'infini n'a pas le même sens et c'est dans cette équivocité que se fonde l'originalité des Temps modernes. De fait, l'infini théologique est actuel et autosuffisant tandis que l'infini mondain (mieux vaudrait parler, comme le fait Kant, d'indéfini) répond à la structure de l'horizon : il est donc potentiel et indéterminé. Or cette indétermination ontologique est la condition de possibilité d'une action humaine sur un monde qui n'est plus défini comme ce qui est « déjà créé » mais comme ce qui est « à créer ». Reste à savoir si Kant s'inscrit dans une telle perspective et dans quelle mesure celle-ci est compatible avec un processus de « mondanisation ».

La « lisibilité du monde »

26 Si la *Verweltlichung* kantienne dont nous avons essayé de donner un aperçu semble libre de tout présupposé théologique, ne peut-on pas dire qu'une telle réélaboration du concept de monde dans son rapport à

l'humanité a des *effets* théologiques, disons même apologétiques, indésirés ? Cette objection a été adressée par Odo Marquard, non spécialement à la pensée kantienne, mais à la philosophie de l'histoire qui serait, malgré elle, un vestige théologique au cœur de la modernité [28]. Que gagne-t-on, en effet, à substituer ce que Blumenberg nomme l' « absolutisme de la réalité » à l'« absolutisme théologique » ? En l'absence de toute garantie transcendante, l'« absolutisme de la réalité » stipule l'étrangeté de la relation de l'homme au réel. Mais cette forme d'inquiétude est justement ce qui, dans l'hypothèse de Marquard, se trouve aboli par la philosophie de l'histoire qui renvoie la charge du monde à une humanité devenue autonome et responsable. Séparer, comme le fait Kant, le monde de son Créateur reviendrait alors à immuniser Dieu en postulant sa non-intervention dans les affaires humaines. C'est peut-être le sens caché d'un certain hégélianisme selon lequel la philosophie de l'histoire est la « théodicée authentique » puisque la théodicée se trouve paradoxalement réalisée lorsque Dieu se trouve placé hors du propos, expulsé de l'histoire pour retrouver le confort d'une transcendance absolue et *innocente* [29].

27 Le point de vue « cosmopolitique » sur l'histoire, c'est-à-dire un point de vue centré sur l'humanité comme espèce, participe-t-il de cette théodicée paradoxale ? Et la *Verweltlichung*, en défaisant le lien entre monde et création, serait-elle une sorte d'exonération de Dieu par la sécularisation ? Cette dernière hypothèse semble particulièrement pertinente pour rendre compte de la philosophie hégélienne de l'histoire qui investit précisément le concept de *Verweltlichung* pour désigner

l'immanence de l'esprit au monde ou encore du rationnel à l'effectif. La « mondanisation » correspond ici au *devenir monde* de l'esprit aussi bien sous la forme objective de l'État que sous la forme absolue de la pensée spéculative. La philosophie de l'histoire joue précisément un rôle de médiation entre ces figures (objective et absolue) de l'esprit en tant qu'elle est une *Weltgeschichte* et réalise ainsi l'unité entre l'universalité du sens et la particularité du peuple. Nous n'examinerons pas ici les différentes interprétations qui ont été données de la *Verweltlichung* hégélienne et qui se distinguent selon qu'elles privilégient le monde et l'objectivité où le rationnel trouve à se réaliser ou, au contraire, la dimension irréductiblement théologique de cette pensée. Il nous suffisait d'indiquer que le concept de *Verweltlichung* est lui-même équivoque et qu'il ne suffit pas à déterminer de manière pleinement satisfaisante celui de sécularisation.

28 On peut alors faire l'hypothèse que si la « mondanisation » est entendue comme la réalisation (dans le monde) d'un principe qui la précède, c'est la nature de ce principe qui décide du sens du rapport entre sécularisation et théologie. Dans ce cadre, le fameux problème du « christianisme hégélien » devrait être abordé à partir d'une réflexion sur l'essence de l'esprit et, avant cela, sur celle de l'idée [30]. Mais si la « mondanisation », comme c'est le cas chez Kant, se définit comme une promotion avant tout *anthropologique* du concept de monde, la question porte sur la possibilité de penser cette promotion indépendamment de tout schème théologique.

29 Nous aimerions, pour finir, donner des arguments en faveur de cette thèse et ce précisément à propos de la pensée kantienne de l'histoire dont on a parfois voulu faire l'amorce des théodicées immanentes propres à la modernité. Nous emprunterons le premier argument à Blumenberg, mais pas à *La Légitimité des Temps modernes* qui ne dit rien de la philosophie kantienne de l'histoire. Ce dernier texte est en effet conçu en partie comme une réponse à *Histoire et salut* où Karl Löwith a voulu montrer que les théories modernes du progrès ne seraient que les versions sécularisées, *via* les thématiques de la Providence, de l'eschatologie chrétienne. Or, dans sa reconstruction régressive (de Burckhardt à saint Paul), Löwith demeure étrangement silencieux sur Kant. Ce n'est pas le cas, en revanche, du théologien Rudolf Bultmann qui, dans une référence explicite à Löwith, tente de démontrer que « la conception que Kant a de l'histoire est une sécularisation morale de la théologie chrétienne et de son eschatologie [31] ». Ordonné à l'intervention de la « puissance divine » sous la forme de la Providence et finalisé par la réalisation mondaine du « royaume de Dieu », le progrès historique trouverait chez Kant son fondement dans le postulat de Dieu examiné dans la Dialectique de la raison pratique. Blumenberg a répondu à cette interprétation dans une recension d'*Histoire et eschatologie* parue avant *La Légitimité des Temps modernes*. Si l'on ne peut parler, à propos de la pensée kantienne de l'histoire, d'une sécularisation de l'eschatologie chrétienne, c'est parce que

> Kant fait l'exact contraire d'une « sécularisation » quand il croit pouvoir montrer que des théologoumènes déterminés sont susceptibles de recevoir une formulation philosophique argumentée, car cela signifie que, pour lui, les contenus

concernés ont alors seulement atteint leur dimension d'expression adéquate [32].

30 Cette thèse va plus loin que celle qui sera défendue dans *La Légitimité des Temps modernes* dont l'objectif principal est de marquer l'originalité des problèmes (et des « réponses ») modernes par rapport à leurs « prédécesseurs » théologiques. Blumenberg affirme ici que Kant, loin de simplement reprendre des thèmes religieux (« Providence », « dessein de la nature »), détermine leur sens et, par là, le subvertit. Les concepts nécessaires à une pensée de l'histoire ne sont donc pas le résultat d'un transfert de la sphère théologique à la sphère profane, ils sont la forme *clarifiée* de ce que la théologie a toujours essayé de penser *confusément*. On entre ainsi dans une logique paradoxale (mais revendiquée par la modernité) selon laquelle le sens chronologiquement dérivé est en réalité le sens propre, un peu comme chez Lessing la Révélation n'est que l'approximation de l'« éducation du genre humain » que la raison parvient en définitive à élaborer par ses propres moyens. Blumenberg ne donne pas d'exemples d'une telle subversion kantienne, mais il est possible d'en citer au moins un. Dans la huitième Proposition de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, et après avoir soutenu l'hypothèse que l'histoire de l'espèce humaine peut être considérée comme « l'accomplissement d'un plan caché de la nature », Kant conclut que « la philosophie pourrait bien avoir aussi son *millénarisme* » [33]. Mais c'est pour ajouter aussitôt que « l'idée [de ce millénarisme] peut elle-même favoriser, encore que de très loin, son avènement ». Élevé au statut d'idée de la raison (pratique), le millénarisme perd donc toutes les

caractéristiques du destin, il n'est même plus à l'initiative de Dieu, mais devient au contraire une représentation favorisant l'initiative humaine. Si l'on voulait à tout prix conserver le vocabulaire religieux, il faudrait donc parler de la pensée de l'histoire (et non, pour Kant, de l'histoire elle-même) comme d'une eschatologie sans garantie divine, exclusivement référée à la libre activité des hommes.

31 Il est possible d'aller plus loin dans le sens d'une mise en suspens par Kant de la question de Dieu dans l'approche des phénomènes humains. La thèse de la sécularisation-transfert défendue par Löwith et Bultmann n'est pas seulement erronée en ce qu'elle inscrit la pensée de l'histoire dans les parages d'une théologie inavouée, elle méconnaît surtout le statut du « point de vue cosmopolitique » adopté par Kant. Or ce dernier suppose à son tour le processus de *Verweltlichung* décrit plus haut et qui revient ici à faire du monde lui-même un concept normatif. Pour citer encore Blumenberg, « la philosophie de l'histoire ne justifie jamais le monde comme création, mais comme quelque chose à créer [34] ». Une fois de plus, l'affaiblissement du modèle de la création apparaît comme l'emblème de la modernité puisqu'il autorise une définition du monde par son indétermination. Le présupposé implicite est que l'on ne peut agir que sur de l'indéterminé, ce qui est aussi un motif de la compréhension du monde à l'aide de l'image de l'horizon.

32 Tout le problème est de savoir quel est le statut à cette indétermination. Or Kant envisage ce problème dans un texte où il critique expressément les tentatives philosophiques de théodicée. Dans notre perspective, la

théodicée ne s'entend pas seulement comme une justification de Dieu en dépit de l'existence du mal, mais comme une *justification du monde* comme être créé par Dieu. Dès lors, critiquer le projet de théodicée revient 1) à suspendre cette tentative de justification par des voies métaphysiques et 2) à lui substituer une conception du monde compatible avec les exigences minimales d'une action libre.

33 C'est précisément ce que fait Kant dans l'opuscule de 1791 *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. Dans un premier temps, Kant affirme contre Leibniz que, de la finalité à l'œuvre dans la nature, « ne procède aucune conclusion quant à la sagesse morale du Créateur [35] ». Ce n'est là que le rappel succinct de la réfutation de la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu déjà exposée dans la première *Critique*. Si l'harmonie du monde naturel ne témoigne plus en faveur de Dieu, c'est parce qu'elle est nécessairement relative : affirmer son caractère absolu supposerait une connaissance de tous les mondes possibles et la certitude que celui-ci est le meilleur. Or, par hypothèse, une telle connaissance est l'apanage de Dieu. On ne peut, par conséquent, prétendre démontrer l'existence de ce dernier à l'aide d'un argument qu'il serait le seul à pouvoir formuler [36].

34 Il est donc illusoire de faire de Dieu (comme Créateur intelligent) un fil conducteur valide dans l'inspection du monde et cette impossibilité constitue déjà une remise en cause partielle du projet de théodicée. Mais Kant radicalise ensuite ce geste en insistant sur la rupture entre l'ordre naturel et l'ordre moral :

> Le monde, comme œuvre de Dieu, peut être considéré par nous comme une publication divine des intentions de sa volonté. Seulement en cela le monde est *souvent* pour nous un livre fermé ; mais il l'est *toujours* si l'on envisage d'y découvrir jusqu'à l'intention finale de Dieu [37].

35 Supposant la distinction ontologique entre l'ordre de la nature et celui de la liberté et entre le bonheur et la vertu énoncée dans la Dialectique de la raison pratique, ce texte met un terme définitif aux interprétations théologisantes du donné naturel. Là où Rousseau pensait encore pouvoir accéder aux intentions divines en déchiffrant la nature [38], Kant défait le lien entre finalité et théologie pour restreindre la pertinence du symbolisme religieux à la dimension de la seule conscience morale.

36 Que cette opération relève d'une déthéologisation du concept de monde, c'est ce qu'atteste l'usage qui est fait de la métaphore de la « lisibilité du monde » dans le texte que nous venons de citer. Blumenberg, qui a consacré un ouvrage entier à l'histoire de cette métaphore [39], a montré qu'elle est le plus souvent utilisée dans un but apologétique et qu'elle constitue une pièce maîtresse des religions naturelles des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. En particulier chez Reimarus, la « lisibilité du monde » n'est rien d'autre que la trace visible de la bonté de Dieu, la possibilité de l'herméneutique se trouvant pour ainsi dire garantie théologiquement. En effet, la considération de la nature comme d'un « livre » implique presque nécessairement la postulation d'un « auteur ». Or, remarque Blumenberg, « chez Kant tout *pathos* a disparu de cette métaphore, comme s'il n'y avait jamais eu de "Livre de la nature" [40] ». Il s'agit simplement pour Kant de renvoyer par cette métaphore à l'idée de nature comme totalité qui n'est pourtant

jamais donnée à partir d'une fin qui fonderait sa lisibilité. Contre l'interprétation « doctrinale » du monde qui tente de constituer un texte à partir de fragments déjà connus et de la postulation d'un auteur, l'interprétation « authentique » (critique) trouve sa source exclusive dans la conscience de la loi morale, une conscience dont il est impossible de dériver un savoir théorique.

37 Il est singulier que, à l'appui de sa critique de la théodicée dogmatique, Kant se réfère à l'expérience de Job (le « juste souffrant ») comme à un exemple de la persistance de l'écart entre vertu et bonheur. Au moment où il referme le « Livre de la nature », le philosophe ouvre donc la Bible qu'il lit comme une anticipation symbolique de l'impossibilité de retrouver dans l'ordre naturel les signes de l'effectivité de l'ordre moral. Mais il faut bien voir que la Bible n'est envisagée ici ni comme un traité de cosmologie ni même comme un ouvrage de théologie. La référence à Job illustre seulement ceci qu'il n'existe pas de réconciliation *dans le monde* entre la philosophie de l'histoire et la théologie [41]. Cette absence de réconciliation est sans aucun doute l'une des caractéristiques principales du « point de vue cosmopolitique » adopté par Kant sur l'histoire, un point de vue qui désigne un type d'universalité intraduisible dans des termes théologiques.

***

38 À tous les niveaux où elle a été interrogée, la philosophie kantienne est apparue caractéristique d'une « mondanisation » dont on peut faire l'hypothèse qu'elle participe de l'émergence des Temps modernes. La sécularisation ne désignerait plus d'abord le

« transfert » d'une sphère de signification à l'autre, mais une sorte d'*a priori* historique qui rend possible ce transfert et correspond à l'élaboration d'un nouveau concept de monde. La référence à Kant nous permet de mieux cerner les modalités d'une telle *Verweltlichung* : attention accordée à la dimension irréductiblement sensible du monde, désimplication du monde de la thématique de la création, émancipation de la pensée de l'histoire et de la « lisibilité du monde » de tout fondement théologique. À l'exception de la première, ces opérations conceptuelles sont négatives, ce qui suggère que Kant établit avant tout les conditions de possibilité d'une interrogation non théologique sur le monde. Le maintien de la dualité entre monde sensible et monde intelligible (même selon un modèle tout différent de celui adopté par la métaphysique) témoigne sans doute d'une forme d'inaccomplissement dans cette réélaboration du concept de monde. Quel serait alors le contenu positif d'une « mondanisation » ouvrant la voie à une pensée de la sécularité ? La première opération kantienne (celle qui consiste à envisager le monde à partir de la donation du phénomène) nous fournit une indication : c'est probablement du côté de la phénoménologie et de la prise en compte de ce que Husserl appellera l'« énigme du monde » que l'on trouverait le versant positif d'une philosophie de la sécularité. Reste que c'est Kant qui, le premier, a identifié le « *concept cosmique* » de la philosophie et la réflexion sur « le rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine » [42]. Ces dernières ont donc à voir avec le monde, non pas en tant qu'il serait créé ou intelligible à la manière d'un texte déjà

écrit, mais en tant qu'il constitue le référent d'une pensée non transcendante de l'universel.

NOTES

1. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, F. Vorwerk Verlag, 1953. Pour le théologien, une foi authentique suppose que le monde soit « séculier », c'est-à-dire restreint strictement à la sphère de l'immanence. Gogarten nomme en revanche « sécularisme » ce qu'il juge être une perversion de la sécularisation qui irait jusqu'à nier la possibilité de toute transcendance.

2. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 13.

3.*Ibid.*, p. 14.

4. « Il est nécessaire de rappeler que le trait caractéristique des Temps modernes a été décrit non seulement comme gain de monde, comme accroissement de monde, mais aussi comme perte de monde. Cette thèse de Hannah Arendt, qui est dirigée contre le dogme de la sécularisation, laisse à tout le moins apparaître ce qui mériterait d'être ajouté à un concept historiquement efficient de sécularisation pour qu'il demeure efficient » (*La Légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 16-17). Concernant la critique arendtienne de l'acosmisme, voir entre autres « De l'humanité dans de "sombres temps", Réflexions sur Lessing », *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 11-41.

5. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Pfullingen, Neske, 1961, p. 144 ; trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 116 (je souligne).

6.*Ibid.*, p. 146 ; trad., p. 119.

7.*Ibid.*, p. 321 ; trad. (modifiée), p. 256.

8. Pour ce qui est de Heidegger, il faudrait montrer dans quelle mesure l'analytique existentiale d'*Être et temps* pose les fondements d'une pensée authentiquement profane du monde. L'insistance sur l'« être-au-monde » suggère que la description ontologique du *Dasein* est aussi une herméneutique de la sécularité. On pourrait interpréter dans ce sens le silence souvent remarqué d'*Être et temps* relativement à la question de Dieu.

9. Le terme d'« athéologie » (tout à fait distinct de celui d'irréligiosité) a été appliqué à la philosophie critique par Gérard Lebrun dans *Kant et la fin de la métaphysique* (Paris, Armand Colin, 1970).

10. Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 705.

11. Cf. KANT, *Prolégomènes*, § 52, Ak IV 339, mais aussi § 50 et dans la *Critique de la raison pure* : « ici se manifeste un nouveau phénomène » (A 407/B 433). Ce *Phänomen* est évidemment dépourvu de toute dimension intuitive puisqu'il concerne en propre la sphère rationnelle, mais il n'en est pas moins la forme où se *montrent* le pouvoir de la raison et ses limites.

12. Voir, dans *La Légitimité des Temps modernes*, le chapitre intitulé « L'inéluctabilité du Dieu trompeur » où Blumenberg montre comment l'hypothèse cartésienne du « malin génie » radicalise le nominalisme d'Ockham mais pour en inverser les effets. Il s'agit de multiplier les raisons de douter pour dévoiler la manière dont « la pensée doit trouver son nouveau fondement en elle-même » (*op. cit.*, p. 205).

13. Odo MARQUARD, « Idéalisme et théodicée », repris dans *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. O. Mannoni, préf. de C. Colliot-Thélène, Paris, Éd. de la MSH, 2003, p. 49-66.

14.*Ibid.*, p. 58.

15. KANT, *Critique de la raison pure*, A 436-427/B454-455.

16. DESCARTES, Lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT, V, 51.

17. La définition cartésienne du monde comme étendue indéfinie est purement nominale : « ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes je le nomme *indéfini* ». Rien n'exclut donc que, d'un point de vue réel, il soit fini : « Mais je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles : c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est infini » (*ibid.*, AT, V, 52). Ici, la possibilité du créationnisme est garantie métaphysiquement par un renvoi à l'incompréhensibilité de Dieu.

18. KANT, *Prolégomènes*, § 52b, Ak IV, 341. Si la thèse et l'antithèse de la première antinomie sont toutes les deux fausses ce n'est pas en raison d'un vice logique dans leur argumentation, mais du fait de l'absurdité du concept sur lequel elles opèrent. Ce n'est pas que, au moyen de ce concept de monde, on pense mal : en vérité « on ne pense *rien du tout* » (*ibid.*).

19. HEIDEGGER, « L'être essentiel d'un fondement ou "raison" », trad. H. Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 120.

20. Ainsi chez Baumgarten pour qui le monde s'entend comme *series (multitudo, totum) actualium finitorum quae non est pars alterius* (*Metaphysica*, § 354).

21. HEIDEGGER, « L'être essentiel d'un fondement… », *op. cit.*, p. 117.

22.*Ibid.*, p. 126.

23. Kant indique expressément que « les idées cosmologiques ont seules cette propriété de pouvoir présupposer comme donnés leur objet et la synthèse empirique qu'exige le concept de cet objet » (*Critique de la raison pure*, A 479/B 507). C'est dire que les prétentions de la cosmologie rationnelle portent directement sur le sensible dont elle veut (illusoirement) décider de manière transcendantale.

24. HEIDEGGER, « L'être essentiel d'un fondement… », *op. cit.*

25. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Ak VII, 119.

26. Cette anticipation a été suggérée par Odo Marquard (*Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, *op. cit*, p. 162). Quant à Heidegger, il prétend que la signification existentielle du monde reconnue par Kant anticipe sur sa propre conception de l'être au monde, c'est-à-dire d'une « interprétation du *Dasein* dans son rapport avec l'existant en son ensemble » (« L'être essentiel d'un fondement… », *op. cit*., p. 131). Un peu plus haut, il avait comparé le concept kantien de monde au *mundus* augustinien défini comme caractéristique anthropologique liée au péché (l'amour du monde contre celui de Dieu). Mais c'était pour préciser aussitôt qu'avec Kant « disparaît ce qu'il y avait de spécifiquement chrétien dans l'appréciation de l'existence "mondaine" » (p. 129).

27. Hans BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 95.

28. Cf. Odo MARQUARD, « Idéalisme et théodicée », *op. cit.*

29. Ce qui n'est certes pas le cas chez Hegel, mais le sera, toujours selon Marquard, chez certains jeunes hégéliens et encore chez Marx dont les thèses participeraient d'un « athéisme méthodologique *ad majorem Dei gloriam* » (*ibid.*, p. 66).

30. Il faudrait remonter à la « libération » de l'idée dans la nature thématisée au terme de la *Science de la logique*, une forme de « passage » que Hegel présente comme une « décision » semblant par là réinvestir le schème créationniste (cf. *Science de la logique*, t. 2, Paris, Aubier, 1981, p. 392-393).

31. Rudolf BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 90.

32. H. BLUMENBERG, « Rudolf Bultmann, Histoire et eschatologie », trad. J.-C. Monod, *Archives de philosophie*, 67, 2, 2004.

33. KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Ak VIII, 27.

34. H. BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 95.

35. KANT, *Sur l'insuccès de toute tentative philosophique en matière de théodicée*, Ak VIII, 264.

36. Sur le détail de la réfutation, cf. *Critique de la raison pure*, A 620/B 648 - A 630/B 658.

37. KANT, *Sur l'insuccès...*, *op. cit.*

38. « J'ai refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est donc dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et à adorer son divin auteur » (*Profession de foi du Vicaire savoyard*). Avec Kant, la sublimité deviendra une caractéristique exclusive de la liberté morale et c'est seulement par « subreption » qu'un spectacle naturel pourra être dit « sublime ».

39. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986.

40.*Ibid.*, p. 190. Dans le corpus kantien, on retrouve cette métaphore de la « lisibilité » en deux autres occurrences, à chaque fois dans un sens profane. Il s'agit de la *Critique de la raison pure* (A 314/B 370) et des *Prolégomènes* (Ak IV, 312) où Kant stipule que les concepts de l'entendement « ne servent en quelque sorte qu'à épeler les phénomènes pour pouvoir les lire comme une expérience ». On voit bien sur ce dernier exemple que c'est l'entendement seul qui constitue la légalité de la nature.

41. Tout au plus peut-on parler, à propos de Job, d'une consolation sans réconciliation puisque, même au moment d'être restauré dans son aisance d'hier (il « mourut vieux et rassasié de jours »), Job demeure une figure de l'ignorance, celui qui « ne siège pas au conseil de Dieu ».

42. KANT, *Critique de la raison pure*, A 839/B 867.

Ce que disent les modernes. « Sécularité » ou « sécularisation » ?

Myriam Revault d'Allonnes

1 Sécularité ou sécularisation ? Pour expliciter le sens de cette alternative appliquée à la modernité, je partirai de la phrase de Hans Blumenberg dans *La Légitimité des Temps modernes* : « La modernité recourt moins à ce qui lui est donné ci-devant qu'elle s'y oppose et répond à son défi. Cette différence [...] fait de la sécularité le trait caractéristique de la modernité sans que celle-ci soit nécessairement issue de sécularisations [1]. »

2 Cette proposition – qui qualifie la modernité à partir de la distinction entre sécularité et sécularisation – clôt le chapitre 6 de la première partie de l'ouvrage, intitulée « Sécularisation. Critique d'une catégorie de l'injustice historique », et essentiellement consacrée à l'élucidation théorique du concept de sécularisation. Quant au chapitre 6, il a lui-même pour titre « L'anachronisme moderne du théorème de la sécularisation ».

3 Je voudrais axer mon intervention sur les implications épistémologiques d'une telle proposition, plus précisément en matière d'épistémologie historique et d'interprétation de l'histoire. Parler de la modernité en termes de « sécularité » et non de « sécularisation », ce n'est pas seulement introduire une nuance ni même une différence sémantique, c'est, selon moi, mettre en œuvre une autre catégorie interprétative, un autre

principe d'intelligibilité. Blumenberg indique en effet que la définition de la modernité en termes de « sécularité » a partie liée avec l'opposition à un donné et implique la réponse à un défi alors que la « sécularisation » revient à poser les problèmes en termes d'origine et de dérivation. Cette différence radicale aboutit – telle sera mon hypothèse – à envisager la modernité sous deux perspectives elles aussi très différentes : la modernité (ou plutôt le projet moderne) comme attitude ou comme « disposition » et non comme « période », envisagée du côté de son émergence plutôt que de sa provenance, comme manière d'être au temps et non comme résultat d'un processus.

Quelques remarques préalables sur les présupposés de la sécularisation

4 Il convient d'abord de revenir sur le titre même de l'ouvrage : la légitimité des Temps modernes (traduction de l'allemand *Neuzeit* : les Temps nouveaux). Le terme implique d'emblée que la modernité pose un problème spécifique quant à sa validité d'être. Non seulement un problème de périodisation, de délimitation, mais une interrogation sur la « nouveauté » des temps nouveaux. Cette nouveauté ne doit pas être entendue en un sens trivial : chaque moment présent est évidemment nouveau par rapport à celui qui précède et il en sera de même pour le futur qui sera nouveau par rapport à l'ancien, etc. Ce qui est propre à la modernité, c'est qu'« une qualité nouvelle du temps s'est fait jour, issue d'un rapport nouveau au futur. C'est le temps lui-même qui est déclaré neuf [2] ».

C'est de là que procède la question de la validité des Temps modernes comme catégorie interprétative. En effet, si l'on pousse cette logique de la « nouveauté » à son terme, si l'on s'interroge sur ce temps « déclaré » neuf, ou plus exactement « auto-déclaré » neuf, un soupçon d'illégitimité pèse immédiatement sur les Temps modernes. Non pas, bien évidemment, sur leur existence empirique mais sur leur validité au titre de catégorie interprétative : le point d'achoppement en est précisément la notion de « sécularisation ».

5 Pourquoi la sécularisation est-elle, selon Blumenberg, une catégorie de l'*injustice* historique ?

6 Aborder la spécificité des Temps modernes à partir de la catégorie de « sécularisation » est devenu un lieu commun. De nombreuses interprétations font en effet de la modernité le produit et le résultat d'une continuité masquée. Car la modernité – et c'est ce qui la caractérise – se serait bornée, tout en revendiquant la rupture radicale avec ce qui l'a précédée, à transposer dans la sphère profane un certain nombre de contenus théologiques. Tout en s'affirmant comme rupture, elle n'a fait qu'hériter des époques précédentes. On peut citer à l'appui de cette thèse la lecture de Nietzsche (toute téléologie dérive de la théologie), celle de Karl Löwith qui énonce le « théorème de la sécularisation » à partir d'une interprétation de l'idée de progrès (le progrès est une traduction de l'attente eschatologique car il se dévoile comme « fatalité »), celle de Voegelin qui voit dans la modernité la persistance et la récurrence du problème gnostique et enfin celle de Carl Schmitt qui fait de la conceptualité politique moderne l'héritière de la conceptualité théologique (« tous les

concepts prégnants de la thérie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »). Sans oublier, tout près de nous, l'hypothèse émise par Jacques Derrida d'une mondialisation qui ne serait autre qu'une « mondialatinisation » et ce, pour « prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même l'interprétation dudit "retour du religieux" » [3]. Mais ce recours massif à la catégorie de « sécularisation » ne doit pas dissimuler un certain nombre de difficultés relatives à son statut conceptuel. En effet, loin d'avoir un sens univoque, la « sécularisation » s'entend au moins en deux acceptions, potentiellement contradictoires :

1. Elle désigne d'abord le dépérissement des liens religieux, la perte d'influence sociale de la religion, son retrait dans la sphère privée et donc l'autonomisation des diverses sphères de la vie sociale : ce que Max Weber appelle le « désenchantement » du monde et ce d'ailleurs sans aucune connotation péjorative puisqu'il s'agit *stricto sensu*, pour Max Weber, de qualifier le processus selon lequel la nature et l'histoire se dégagent des forces, des séductions et des causalités magiques et religieuses en même temps que se met en place une rationalité instrumentale de plus en plus étendue. En ce sens, la relégation de la religion dans la sphère privée marque un processus de rétraction, de repli, de rétrécissement. Ce qui n'engage pas la disparition des croyances mais interroge la capacité du religieux à faire histoire, à faire lien et à organiser le social.

2. Mais on entend aussi par sécularisation le transfert de schèmes, de contenus, de représentations de la sphère religieuse ou théologique vers la sphère profane. Dans cette deuxième acception, la sécularisation est une « mondanisation » et c'est ce transfert que désigne Blumenberg sous le terme de « théorème de la sécularisation » : B est la sécularisation de A. La modernité, sous presque tous ses aspects, est alors réductible à sa matrice religieuse cachée. Elle est à la fois un processus d'autodissimulation et un processus de dénégation : elle n'est pas ce qu'elle prétend être, elle est ce qu'elle veut dissimuler et se dissimuler à elle-même. Elle ne porte

plus son origine que comme une « dimension de sens caché ». Le processus va donc à l'inverse du précédent puisqu'il implique une extension, un élargissement, un investissement global : toute la modernité est investie par cette dimension de sens à la fois omni-présent et caché.

7 Mais l'enjeu essentiel n'est pas seulement pour Blumenberg de dégager les contradictions potentielles de la « sécularisation » ni même de mettre en évidence son caractère délégitimant dans la mesure où elle dénie à la modernité à la fois son caractère d'authenticité et la fondation rationnelle qu'elle revendique. C'est en ce sens que la sécularisation peut être tenue pour une catégorie de l'« injustice historique ».

8 Il y a plus. Dans la mesure où toutes (ou presque toutes) les dimensions de la modernité sont soumises au « théorème de la sécularisation » – qu'il s'agisse de l'éthique moderne du travail comme sécularisation de l'ascèse monastique, de la révolution comme sécularisation de l'attente eschatologique, du pouvoir étatique comme sécularisation de la toute-puissance divine, etc. – on a affaire à une catégorie interprétative *homogénéisante* dont les préalables doivent eux-mêmes être interrogés. Or selon Blumenberg, ces préalables sont ceux d'une *pensée substantialiste* de l'*histoire* qui inscrit toujours un rapport univoque entre *unde* et *quo*, entre l'origine, la source, la provenance et la destination ou le but : l'Histoire est ici pensée comme une « transformation de substance » [4]. L'état ultérieur d'un processus n'est possible et compréhensible qu'à la condition de présupposer son état antérieur. La catégorie de « sécularisation » présuppose donc un noyau de substance intangible derrière les transformations apparentes : « Un contenu spécifique

déterminé est expliqué par un autre, qui le précède, et de telle sorte que la transformation de l'un en l'autre, qui est l'objet de cette affirmation, n'est ni une intensification ni une élucidation, mais une aliénation de la signification et de la fonction originelle [5]. » Et ce noyau de substance est en dernier ressort un noyau *théologique*. La sécularisation est donc une catégorie interprétative qui ne se contente pas de caractériser la modernité en la dé-légitimant – en dissolvant sa revendication à l'auto-fondation – mais elle engage *in fine* une philosophie de l'histoire substantialiste et continuiste, travaillée par l'idée de dérivation : une philosophie qui est en réalité une théologie de l'histoire. Le théorème de la sécularisation apparaît comme un cas spécifique du « substantialisme historique [6] ».

9 Pour conclure rapidement sur ces analyses, on dira que la « sécularisation » ainsi entendue – celle qui fait l'objet de la critique de Blumenberg – est une catégorie interprétative qui implique au moins quatre caractéristiques :

a) elle ne caractérise la modernité qu'en la dé-légitimant ;

b) elle renvoie la compréhension de soi de la modernité à l'auto-illusion, à la dimension de sens caché de son origine ;

c) elle engage – c'est son présupposé épistémologique fondamental – une certaine philosophie de l'histoire : continuiste, homogénéisante, substantialiste, travaillée par l'idée de dérivation ;

d) elle peut prendre une extension quasi illimitée sous la forme du « théorème de la sécularisation » (B est la

sécularisation de A) en s'appliquant à tous les domaines de la modernité : le progrès, la conceptualité politique ou les idéologies modernes.

Les nouvelles propositions de Blumenberg

10 À cette conception substantialiste et homogénéisante, Blumenberg substitue une nouvelle problématique : celle des *seuils historiques* induite par la thèse du « réinvestissement fonctionnel ». Par cette hypothèse, il veut se donner la possibilité de prendre en compte la revendication moderne d'auto-affirmation et d'auto-institution tout en pensant à la fois la rupture et la continuité, le continu et le discontinu. Il propose de remplacer la « substance » par la « fonction » : si l'on veut maintenir l'idée et l'existence d'une logique historique – et ce, pour ne pas livrer l'histoire au non-sens –, il faut établir une continuité non pas substantielle mais « référentielle ». Cette « identité (à laquelle peuvent être rapportées les représentations) n'est pas une identité des contenus mais une identité des fonctions. Des contenus tout à fait hétérogènes peuvent assumer des fonctions identiques à certains endroits du système de l'interprétation du monde [7] ».

11 Autrement dit, si la « sécularisation » a un sens, ce n'est pas comme mutation ou transposition de contenus authentiquement théologiques qui seraient devenus séculiers en s'aliénant eux-mêmes, mais parce qu'elle *réinvestit* « des positions de réponses devenues vacantes » dans un système de questionnement où les réponses ne fonctionnent plus. Il y a donc une histoire

des idées dont la continuité n'est pas assurée par une permanence substantielle mais par le *réinvestissement* de lieux devenus vides parce que les réponses se sont révélées inopérantes. Cela ne signifie pas (ce serait un grave contresens de l'entendre ainsi) qu'il existe un « stock » de grandes questions qui perdurent tout au long de l'histoire de l'humanité : si tel était était le cas, on serait de fait reconduit à une continuité substantielle. La thématique ici élaborée est plutôt celle d'une « hypothèque de questions en excès par rapport aux réponses », lequel excès oblige précisément à réinvestir les positions devenues vacantes. Et cette problématique de l'excès de questions n'est autre qu'une problématique des *seuils* historiques : par où l'on voit bien que le rapport du continu et du discontinu est au centre des préoccupations de Blumenberg. Les questions, précise-t-il, ne précèdent pas toujours les réponses et à certains moments – qu'on peut sans aucun doute qualifier de « crises » – la conscience rencontre des problèmes qu'elle n'est plus à même de résoudre. Nous sommes aux antipodes du schéma de Marx : l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre. La préoccupation de Blumenberg est bien celle de la *permanence du monde* au sein duquel les hommes peuvent *renouveler* leurs expériences : si continuité temporelle il y a, elle n'est pas « substantielle » au sens où elle recèlerait un noyau de substance intangible derrière les transformations apparentes. C'est une continuité qui permet de comprendre la réalité des ruptures parce que les crises sont précisément ces moments où les hommes rencontrent des problèmes qu'ils ne sont plus à même de résoudre et où leurs réponses ne fonctionnent plus.

C’est parce que le pouvoir explicatif de réponses devenues inopérantes s’est épuisé que, sous la pression d’un excès de questions, quelque chose de nouveau peut advenir.

12 C’est précisément de là que procède la réinterprétation de la modernité comme *sécularité*, conformément à la formulation que j’ai citée tout au début de mon intervention : « La modernité recourt moins à ce qui lui est donné ci-devant qu’elle s’y oppose et répond à son défi. » C’est cette caractérisation qui fait de la sécularité le trait distinctif de la modernité. Qu’on analyse le passage de la théologie de l’histoire à la philosophie de l’histoire, de l’eschatologie à la doctrine du progrès, de la théologie politique à la philosophie politique, de l’ascèse calviniste à l’éthique moderne du travail, etc. : en aucun cas, il ne s’agit de penser en termes de surgissement *ex nihilo* (de table rase), encore moins en termes de transfert ou de translation. La philosophie de l’histoire ne se comprend pas sans la théologie de l’histoire mais elle n’en dérive pas. La tentative d’auto-fondation de la raison ne se comprend pas sans la crise du nominalisme à la fin du Moyen Âge mais l’homme démiurge de soi-même n’est pas pour autant un petit dieu. Ce n’est pas la même chose de dire que la modernité – sous ses différents aspects – ne se comprend pas, est impensable sans le christianisme et de soutenir qu’elle en est la dérivation.

13 Le plus bel exemple en est sans doute la magistrale analyse par Blumenberg des sources de l’exigence d’auto-fondation et d’auto-institution de la raison moderne. Cette exigence ne se comprend que sur fond de la crise du nominalisme à la fin du Moyen Âge : « Le

Moyen Âge prit fin lorsqu'il ne put plus faire accroire à l'homme à l'intérieur de son système spirituel, que la création était "Providence" [8]. »

14 Pour résumer très brièvement, l'absolutisme théologique de la fin du Moyen Âge – la thèse de la *potentia absoluta dei* qui peut aussi bien annihiler le monde que le conserver et le maintenir – prépare l'hypothèse du malin génie. Car le Dieu tout-puissant est celui dont la création et l'action n'excluent pas la volonté d'anéantissement. Ce qui revient à dire que – par rapport à l'homme et au monde, au « souci » du monde – Dieu est en quelque sorte « désengagé ». Or un Dieu qui n'a aucune « dette » à l'égard de l'homme ne lui laisse d'autre alternative que l'affirmation et la charge de lui-même. La seule issue pour la modernité, confrontée à une crise majeure dans l'ordre du savoir, de la raison et de la pratique, est donc de prendre sur elle la charge de l'affirmation de soi. Cette idée d'un commencement moderne est emblématisée par la figure héroïque du sujet cartésien qui, à travers l'expérience du doute puis du *cogito*, transforme la réalité de la crise en « liberté absolue des conditions qu'il se donne à lui-même ». Le sens hippocratique de la crise apparaît ici en pleine lumière : la modernité s'inaugure comme une expérience qui – à travers un moment paroxystique – invente de nouvelles réponses à des questions devenues insolubles. La radicalisation de l'absolu transcendant va se renverser en découverte d'un absolu immanent dont l'expression sera la position du *cogito*. Donc, ce rapport moderne au monde – saisi à travers le concept d'affirmation de soi en situation de crise – témoigne non pas d'un transfert de contenus mais bien du

réinvestissement fonctionnel qui conduit la modernité à prendre sur elle la charge de l'affirmation de soi

15 Ceci étant, il faut marquer une distinction essentielle, clairement opérée par Blumenberg, entre l'auto-affirmation qui relève d'un projet et d'un programme *existentiels* et l'auto-habilitation, à savoir le fait que les Temps modernes ont effectivement réalisé et réussi leur projet d'auto-fondation. Le projet n'engage pas son effectuation, la revendication ne coïncide pas avec sa réalisation. La *légitimité* des Temps modernes comme catégorie historique ne tient donc pas au fait que la rupture est effectivement advenue : la forme de la rationalité comme affirmation de soi n'implique pas sa vérification ou son effectuation. Mais c'est la *revendication* de la raison à se poser comme fondement, à affirmer cette fondation de soi comme première et souveraine qui, en tant que telle, doit être tenue pour consistante. À tel point que « seule l'époque moderne s'est comprise comme époque et a créé par là même les autres époques » mais le problème demeure « latent dans l'ambition des Temps modernes de réaliser une rupture radicale avec la tradition et dans la disproportion entre cette ambition et la réalité de l'histoire qui ne peut jamais recommencer à partir de zéro. Comme tous les problèmes historiques et politiques de la légitimité, celui des Temps modernes émerge à travers la discontinuité, étant entendu qu'il est indifférent que cette discontinuité soit fictive ou réelle. Elle a revendiqué elle-même cette discontinuité par rapport au Moyen Âge [9] ».

16 En opérant cette distinction, Blumenberg répond à l'objection qui pourrait lui être faite de céder à l'illusion

de l'auto-proclamation et d'adhérer sans la soupçonner à une certaine rhétorique de la modernité. Mais il rompt aussi avec la « rhétorique des sécularisations », avec le présupposé latent du transfert de contenu qui renvoie lui-même à la nostalgie des origines, au regret d'une origine secrète, cachée, de nos espérances et de nos attentes séculières. Il est clair, par ailleurs, que le schéma interprétatif proposé par Blumenberg interdit à la conscience de retrouver sous une forme achevée et accomplie ce à quoi elle a dû renoncer : l'expérience de la conscience moderne est essentiellement une expérience *déceptive*. Cette dynamique du réinvestissement procède de « l'indigence d'une conscience sursollicitée par les grandes questions et les grandes espérances, puis déçue [10] ».

17 Je voudrais relever ici deux points essentiels :

1. Le premier est la *centralité de la crise* : le projet moderne est consubstantiellement habité par la crise. La modernité est un concept de crise. Si l'auto-affirmation rationnelle de la modernité est à elle-même sa légitimation, cette proposition revient non pas, comme on l'a déjà souligné, à confondre auto-affirmation et auto-habilitation en abolissant tout effet de distance mais à admettre la spécificité de la modernité comme projet et, qui est plus est, comme projet habité par une crise de légitimation. On pourrait même soutenir que la modernité se caractérise par un processus de légitimation toujours en cours et toujours en crise. Si, comme le remarque Charles Taylor, nous appartenons à une société qui a tendance à saper les bases de sa propre légitimité, c'est bien parce que ses modes de légitimation – l'arrachement au passé, à la tradition – ne peuvent laisser place qu'à des revendications potentiellement contradictoires voire antagonistes.
2. Le second point est que l'écart entre le projet et sa réalisation, entre l'auto-affirmation et l'auto-habilitation, conduit à accentuer l'idée d'une « disposition » ou d'une « attitude » moderne. Et on pourrait aller jusqu'à soutenir que la modernité peut être envisagée comme un *performatif*. Là réside essentiellement la nature de la *radicalité*

moderne : « Les Temps modernes n'existent pas avant le moment où ils se déclarèrent comme tels [11]. » La possible fécondité de cette perspective pourrait être illustrée par un exemple : on sait combien l'exaltation des commencements a imprégné le discours révolutionnaire, le discours des révolutions modernes (celui de la Révolution française et aussi, dans une moindre mesure, celui de la Révolution américaine). Cette rhétorique est habitée par l'idée que le cours de l'histoire brusquement recommence à nouveau, qu'une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant va se dérouler. Et cette expérience vécue comme totalement neuve se combine, pour reprendre les termes de Hannah Arendt, avec « la mise à l'épreuve de la faculté humaine à commencer [12] », à produire quelque chose de totalement nouveau.

18 Comment interpréter cette exaltation des commencements qui imprègne le discours révolutionnaire ? Elle n'oblige pas l'interprète à adhérer à ce fantasme d'origine sauf à tomber précisément dans l'illusion de l'auto-proclamation et dans la fiction de l'origine pure. Mais la démarche la plus féconde consiste – non à récuser purement et simplement la radicalité de la rupture révolutionnaire sous prétexte qu'elle relève de l'illusion de l'auto-fondation – mais à traiter ce fantasme d'origine *comme* une origine. L'origine n'est pas seulement un fantasme d'origine : le fantasme d'origine est une origine. On n'en revient pas au mythe d'un commencement qui n'est commencement que parce qu'il est vécu comme tel – auquel cas on confondrait effectivement auto-affirmation et auto-habilitation – mais on le considère comme la source d'un renversement des systèmes symboliques, d'une nouvelle intelligibilité, bref de l'aptitude à « refigurer » le présent. Autrement dit ni une lecture « continuiste » qui analyserait l'événement révolutionnaire en termes de « dérivation » (dérivation de l'Ancien Régime en l'occurrence, comme l'indiquent certains aspects de

l'analyse de Tocqueville qui voit dans la Révolution française le parachèvement de l'œuvre monarchique) ni l'acceptation d'une rupture fondée sur la seule croyance des acteurs ne permettent de rendre compte du caractère *performatif* des révolutions modernes.

Sécularité et actualité

19 L'insistance de Blumenberg sur la distinction entre auto-affirmation et auto-habilitation, entre le projet et sa réalisation effective, est un point nodal de son analyse. Partant de là, on fera l'hypothèse suivante : le thème de la « sécularité » dissout l'unité de la modernité quant à son contenu et contribue à mettre l'accent sur l'*attitude* moderne, autrement dit sur le rapport au présent et sur le rapport à soi. Le caractère « existentiel » de la modernité est mis en évidence notamment par l'« héroïsme » du sujet cartésien. Que signifie en effet « affirmation de soi » ? « Un programme existentiel sous lequel l'homme, dans une situation historique, place son existence et dans lequel il inscrit comment il veut la percevoir au milieu de la réalité qui l'entoure et comment il veut saisir ses possibilités [13]. »

20 Cette vision de la modernité qui privilégie l'attitude ou la disposition induit selon moi une réflexion sur la notion d'*actualité* ou d'*actuel*. On relèvera que Merleau-Ponty, retravaillant Husserl (Husserl qui fut le premier maître de Blumenberg), insiste lui aussi sur le fait que le passage par l'*actuel*, la conscience de notre « enracinement » dans l'actuel est aujourd'hui pour le phénoménologue la condition et la marque de la réflexion.

21 Mais je voudrais surtout, pour terminer, risquer un rapprochement avec la façon dont Michel Foucault appréhende la question de la modernité. Je m'appuierai essentiellement sur « Qu'est-ce que les Lumières ? » en renvoyant aux deux textes publiés dans le tome IV de *Dits et écrits* [14].

22 S'interrogeant sur la spécificité du texte de Kant, Foucault y repère un questionnement singulier qui ne porte ni sur l'origine ni sur la finalité du processus historique : la question kantienne porte, dit-il, « sur la pure actualité » [15]. Kant cherche essentiellement une *différence* : quelle différence y a-t-il entre « aujourd'hui » et « hier » ? Quelle différence « aujourd'hui » introduit-il par rapport à « hier » ? La question kantienne est, selon Foucault, la question philosophique du *présent* [16]. Qu'est-ce que ce présent auquel j'appartiens ? C'est là que réside, selon Foucault, la singularité de ce texte par rapport aux autres écrits de Kant consacrés à l'histoire : ces derniers cherchent pour la plupart à définir la finalité interne du temps et le point vers lequel s'achemine l'histoire de l'humanité. « Qu'est-ce que les Lumières ? » n'est pas vraiment en contradiction avec cette perspective : il est ailleurs, il est « décalé » dans la mesure où, se situant à la jonction de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire, Kant s'y interroge sur l'*actualité* de son entreprise. Il mène une réflexion sur « aujourd'hui » entendu comme différence dans l'histoire, il s'interroge sur la *singularité* du moment où il écrit et à cause duquel il écrit. Kant est par là un « moderne » : il révèle le discours de la modernité et sur la modernité s'il est vrai que c'est l'une des grandes fonctions de la philosophie dite

« moderne » que de s'interroger sur sa propre actualité. On voit donc affleurer une nouvelle manière de poser la question de la modernité : non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens – en termes de modèle, d'autorité à accepter ou à refuser, de supériorité ou de décadence – mais dans un rapport « sagittal » à sa propre actualité. En sorte que s'il faut procéder à une généalogie, ce n'est pas tant à une généalogie de la modernité comme « période » mais de la *modernité comme question*.

23 De façon assez étonnante, Foucault assigne à l'*Aufklärung* une caractéristique analogue à celle que Blumenberg assignait aux Temps modernes. « Est-ce qu'après tout l'*Aufklärung* ce n'est pas la première époque qui se nomme elle-même et qui au lieu simplement de se caractériser, selon une vieille habitude, comme période de décadence ou de prospérité, ou de splendeur ou de misère, se nomme à travers un certain événement qui relève d'une histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir, et à l'intérieur de laquelle elle a elle-même à jouer son rôle [17] ? » L'*Aufklärung* est cette « période » qui se formule elle-même et qui formule sa propre devise.

24 Et Foucault de reconnaître dans l'attitude de Kant un point de départ : l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'*attitude* de modernité. Le problème n'est donc pas de la situer sur un calendrier où elle serait précédée d'une « pré » et suivie par une « post » modernité, ce qui relancerait d'infinis débats sur la continuité ou la rupture, le prolongement ou la déviation. Si, en revanche, on considère la modernité comme une *attitude* plutôt que comme une période historique, on

sera attentif au mode de relation qu'elle entretient avec l'*actualité* : « un choix volontaire qui est fait par certains, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche [18] ».

25 Comment l'attitude de modernité s'est-elle alors trouvée en lutte avec les attitudes de « contre-modernité » ? Contre-modernité veut bien dire en substance délégitimation de la modernité. Pour Baudelaire, être « moderne », ce n'est pas adhérer au mouvement perpétuel, à la rupture de la tradition, au vertige de ce qui passe, à l'attrait pour l'éphémère : c'est prendre une certaine attitude à l'égard de ce mouvement perpétuel, c'est tenter de ressaisir ce qu'il y a d'éternel au sein même de l'instant présent. Cette attitude permet précisément d'appréhender ce qu'il peut y avoir d'« héroïque » dans le moment présent. « Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent. » Cette phrase de Baudelaire témoigne d'une héroïsation « ironique » : il ne s'agit nullement de sacraliser le moment présent, comme le fait aujourd'hui – pour reprendre le terme de François Hartog – un certain « présentisme ». La modernité n'est pas la mode qui se contente de suivre le cours du temps. Lorsqu'elle s'oppose à la contre-modernité, elle met en jeu l'attitude que nous entretenons à l'égard du présent, notre manière d'être au temps, bref notre « expérience » du temps.

26 Être anti-moderne, c'est à la fois récuser le présent (le « mépriser ») et adhérer au triomphe de l'éphémère et à l'inflation de l'instant. Être moderne : c'est ne pas mépriser notre présent, le tenir pour consistant sans le

confondre avec le flux des modes. Le paradoxe n'est qu'apparent s'il est vrai qu'une philosophie de l'actualité se construit à partir de la prise en compte du rapport que nous entretenons avec notre temps et qui implique à la fois un mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome. Et l'on sait que la réactivation de cette attitude constitue pour Foucault un véritable *ethos* philosophique.

27 En quoi l'analyse et le parti pris épistémologique de Blumenberg pourraient-ils déboucher sur une philosophie de l'actualité, sur une philosophie critique du présent ? En insistant sur la radicalité du projet moderne – y compris dans son écart avec sa réalisation –, Blumenberg y repère lui aussi la *singularité d'une attitude*. L'affirmation de soi est d'ordre existentiel et la « sécularité » comprise comme attitude implique une sorte d'héroïsation du présent jusque dans la manière d'adhérer à la crise, d'assumer la centralité de la crise. La modernité – entendue comme sécularité – peut être envisagée comme une *manière d'être au temps*. Mais la conséquence est quelque peu paradoxale : en relégitimant la modernité à partir de son projet, en distinguant l'exigence de nouveauté et sa réalisation et surtout en récusant la conception continuiste de l'histoire-substance, Blumenberg aboutit à dissoudre l'unité substantielle de la modernité, sauf à considérer que son projet est habité par l'inachèvement. Abordant l'effort de la pensée moderne dans sa volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire *à l'état naissant*, Merleau-Ponty insistera lui aussi sur la nécessité de redéfinir le concept d'histoire à l'écart des conceptions substantialistes et des téléologies rationnelles

classiques. D'où l'impossibilité de postuler un sens global sous la figure d'une signification close et univoque : en problématisant ainsi notre rapport au présent, il nous faut donc assumer l'idée d'une modernité à la fois inachevée et divisée.

NOTES

1. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L Schlegel et D. Trierweller, Paris, Gallimard, 1999, p. 86 (trad. modifiée).

2. Paul Ricœur, *Temps et récit,* Paris, Seuil, t. 3, p. 304.

3. Cf. Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, novembre 1999.

4. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 12.

5. *Ibid.* , p. 19.

6. *Ibid.* , p. 37.

7. *Ibid.* , p. 74.

8. *Ibid.* , p. 149.

9. *Ibid.* , p. 126.

10. *Ibid.* , p. 98.

11.*Ibid.*, p. 531.

12. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard « Essais », 1967, p. 45.

13. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes, op. cit*, p. 149.

14. Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. 4, p. 562-578 et 679-688.

15.*Ibid.*, p. 564.

16. Cf. également, dans Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1884, p. 307-308 : la question kantienne est « qu'est-ce qui se passe en ce moment ? Qu'est-ce qui nous arrive ? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons ? » ... « Qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? ».

17. M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 681-682.

18.*Ibid.*, p. 568.

Deuxième partie. La sécularisation : entre histoire et politique

Avant-propos à la deuxième partie

1 La sécularisation se définit généralement comme un processus de transfert ou de transposition de la sphère religieuse à la sphère profane. Dans son sens juridique premier, elle désigne la dépossession, soit au profit de l'État soit au profit d'une autre confession, des biens ecclésiastiques. La sécularisation est donc un processus historique et politique dans son origine : mise en œuvre une première fois lors des traités de Westphalie, elle est systématisée dès le début de la Révolution française. Il y a là une dimension polémique évidente, que l'on retrouve lorsque la sécularisation accède au rang de concept susceptible de caractériser une conception déterminée de l'histoire et du politique. Ce qui se trouve alors engagé dans l'emploi de ce terme est rien moins que le devenir moderne du théologico-politique sous sa double forme institutionnelle et philosophique.

2 Il s'agit de l'histoire, d'abord, au sens où celle-ci accède au rang de « singulier collectif » (Koselleck) et désigne le devenir d'un peuple ou de l'humanité considérée comme un tout. La question est de savoir si, comme l'a affirmé Löwith, le thème du « progrès » réinvestit à sa manière une conception (linéaire et finalisée) du temps à l'œuvre déjà dans les eschatologies chrétiennes. L'idée selon laquelle un sens total peut se réaliser à même l'expérience collective est-elle une invention moderne ou le résultat d'un transfert au monde humain d'une forme d'accomplissement jusque-là réservé à la « fin des temps » ? Mais le thème de la sécularisation prend aussi

un sens politique dès lors qu'il est censé caractériser les concepts juridiques à l'aide desquels on pense l'État moderne et les conditions de son avènement. Comme l'a montré Schmitt à sa manière, la transposition à des institutions humaines de prédicats jusque-là réservés à la sphère théologique pose le problème de l'autonomie de la politique (moderne) elle-même et de sa capacité à épuiser le sens des relations intersubjectives.

3 Mais que serait une histoire pleinement et définitivement « sécularisée » ? Daniel Tanguay envisage ce problème en retraçant la logique qui associe le thème de la « fin de l'histoire » au « présentisme » contemporain. La fin de l'histoire s'avère un thème particulièrement ambivalent puisque la sortie hors de l'histoire est à la fois désirée (en raison des catastrophes et des illusions du passé) et redoutée (du fait de la mélancolie qu'elle engendre). De Kojève à Fukuyama en passant par Strauss, c'est bien l'avenir qui entre en crise, en même temps que la tradition perd de son pouvoir de suggestion. L'hypothèse de l'auteur est justement que le concept de sécularisation, introduit par Löwith pour rendre compte des théories modernes du progrès, explique cette ambivalence puisqu'il désigne à la fois la transposition des attentes eschatologiques les plus hautes au monde profane et leur déformation, leur chute même, dans le domaine presque inévitablement décevant de l'expérience.

4 Carole Widmaier revient sur le « théorème de la sécularisation » dénoncé par Blumenberg pour évaluer sa pertinence à l'intérieur de la théorie straussienne. Si Strauss est loin d'être absent du débat sur la « légitimité des Temps modernes », il n'en refuse pas moins de

souscrire au thème d'une modernité politique sécularisée parce que celui-ci masque des ruptures fondamentales, pourtant parfaitement énoncées par Machiavel. C'est la disparition, et non la transposition, de la transcendance qui vient ici au premier plan d'une critique des modernes, en sorte que le refus de la sécularisation devient paradoxalement le préalable d'une critique radicale de la modernité. Bien plus, l'idée de sécularisation, en relativisant l'originalité des modernes, néglige aussi la singularité de la pensée classique et interdit par conséquent toute réactivation de la tradition. C'est donc, selon Strauss, la reconnaissance des ruptures (dont certaines s'apparentent pour lui à des catastrophes) qui rend possible une pensée de l'histoire qui ne sombre pas dans l'historicisme.

5 La question de la philosophie de l'histoire, de ses concepts mais aussi de ses dogmes et de ses illusions, est au cœur de l'étude de Philippe Quesne consacrée au concept de « réinvestissement » (*Umbesetzung*) chez Blumenberg. Ce dernier désigne tout à la fois le processus par lequel un concept nouveau occupe une place laissée vide par l'affaiblissement des « réponses » anciennes et la série de déformations et de déplacements que cette substitution implique. Ces déplacements justifient l'emploi du terme de « métaphore » pour caractériser la fonction des concepts prégnants de la modernité : ceux-ci ne visent pas des réalités intangibles, mais participent de l'« autohabilitation » des Temps modernes. Par là, Blumenberg s'oppose à toute conception substantialiste de l'histoire qui envisage chaque nouveauté comme la

modification d'une essence permanente. Il y a bien, en histoire, des événements (et la prétention de la modernité à l'autonomie en est un), même si ces derniers ne sont accessibles que dans les documents où ils se trouvent déposés par l'inventivité des hommes.

6 Jean-François Kervégan rappelle les enjeux politiques qui se trouvent à l'arrière-plan de ces discussions sur la nature et la provenance de la philosophie de l'histoire. Le « théorème de la sécularisation » dénoncé par Blumenberg comme une entreprise de délégitimation des Temps modernes est moins univoque qu'il n'y paraît chez les auteurs qui semblent en faire l'usage le plus massif : Löwith et Schmitt. Si le premier a bien tenté de rendre compte de la catégorie du « progrès » en la rapprochant de l'eschatologie chrétienne, il n'en a pas moins été attentif aux spécificités du concept moderne d'histoire et à sa tendance naturelle au refus de la transcendance. Pour ce qui est de Schmitt, Jean-François Kervégan montre qu'il s'oppose surtout à la « neutralisation de l'ancien au niveau de l'actuel », c'est-à-dire à l'abandon de la théologie de l'histoire (et de la politique) au profit d'une philosophie du progrès. D'où le paradoxe d'un « théorème de la sécularisation » qui sert autant à marquer la rupture des Temps modernes que leur continuité avec les paradigmes théologiques.

De la fin de l'histoire à l'ère du présentisme

Quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain inspirées de F. Fukuyama, A. Kojève et K. Löwith

Daniel Tanguay

1 Il peut paraître étrange, voire inconvenant, de revenir sur le thème de la fin de l'histoire, alors que le début du XXIe siècle fut marqué par le retour en force de l'événement pur sur la scène de l'histoire après la dernière décennie en apparence sans histoires du siècle dernier. Il faut bien dire « en apparence », car l'histoire a bien suivi son cours violent et imprévisible dans les années 1990 et ce, même si celles-ci apparaissent rétrospectivement comme ce temps déjà lointain où l'on se berçait de la douce illusion de pénétrer dans une ère de paix, de prospérité et même d'espérance après un siècle qui a vu tant d'espoirs brutalement trahis. Le XXe siècle s'est d'une certaine manière conclu comme il avait débuté, soit par un formidable élan d'optimisme qui n'arrivait pas toujours à masquer des inquiétudes plus profondes. C'est pourquoi l'article de Francis Fukuyama de 1989 intitulé « La fin de l'histoire ? » – avec un point d'interrogation – et son ouvrage de 1992 intitulé *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (sans point d'interrogation) ont eu un tel écho [1]. On a généralement retenu de cet ouvrage au titre pourtant assez inquiétant – quel rapport entretient au juste la fin de l'histoire avec le dernier homme nietzschéen ? – que l'auteur américain voyait dans l'économie de marché et la démocratie libérale, désormais triomphantes, la fin advenue de l'histoire. Dans cette perspective, la fin de

l'histoire devenait, pour certains du moins, matière à réjouissance dans la mesure où elle promettait un avenir de paix et de justice garanti par une mondialisation simultanée à la fois du régime démocratique et de l'économie de marché [2]. Pour d'autres, Fukuyama faisait figure d'un prophète et d'un idéologue du nouvel état de fait qu'il fallait plutôt condamner que célébrer. La question posée par cet ouvrage se situe toutefois au-delà de ces deux approches simplificatrices : quelle est la figure de l'humanité qui dominera les temps « posthistoriques » ? Et, cet homme posthistorique sera-t-il vraiment le point d'aboutissement de l'aventure humaine, ou plutôt incarnera-t-il une forme déchue d'humanité [3] ?

2 Or, cette question touche le thème même de cet article qui porte sur le caractère ambivalent de la sensibilité au temps présent qui se dégage de l'utilisation du thème de la fin de l'histoire et du concept adjacent de « posthistoire ». Cette ambivalence est fortement présente chez Fukuyama. Si l'on va par-delà le triomphalisme de surface du livre, on trouve une fin de l'histoire qui est loin d'être le *happy end* annoncé. Dans le titre même du livre – *La fin de l'histoire et* ***le dernier homme*** – et dans la dernière partie de l'ouvrage qui lui fait écho, perce la profonde inquiétude de Fukuyama devant la fin de l'histoire dont il s'est pourtant fait le prophète. Cette fin de l'histoire risquerait fort bien d'être l'avènement du règne du dernier homme annoncé par un autre prophète. Il existe donc un paradoxe au cœur même de la proposition de Fukuyama. Examinons-le brièvement.

3 La thèse de la fin de l'histoire repose sur l'idée d'une possible satisfaction totale des besoins de l'âme humaine. Or, Fukuyama ne semble pas juger possible cette satisfaction totale. S'il y avait une telle satisfaction, elle prendrait la forme d'un retour à l'animalité méprisable et indigne de l'homme. Méprisable, car elle éteindrait toute inquiétude dans le cœur de l'homme en satisfaisant ses besoins les plus bas. Indigne, parce qu'elle représenterait une dégradation de ce qui fait de l'homme un homme : l'effort moral d'arrachement aux déterminations naturelles en vue d'affirmer son humanité [4]. Le paradoxe de l'histoire humaine est que l'homme ne devrait pas accomplir son but ultime (la justice, entendue comme la pleine reconnaissance mutuelle des égaux), car ce n'est qu'en luttant contre l'injustice qu'il devient vraiment humain [5]. Fukuyama se demande alors si tous les individus qui aspirent de par le monde à la sécurité matérielle et à la démocratie seront réellement satisfaits une fois leur but atteint : « Un jour, ils auront tous [les Roumains et les Chinois] des lave-vaisselles, des magnétoscopes et des voitures particulières. Mais seront-ils aussi *satisfaits* d'eux-mêmes ? Ou bien se révélera-t-il que la satisfaction de l'homme, à l'opposé de son bonheur, ne naît pas du but en lui-même, mais de la lutte et du travail accomplis pour y parvenir [6] ? »

4 Par cette déclaration surprenante, Fukuyama souligne le fait que notre humanité se conquiert dans notre lutte pour la reconnaissance et donc que notre humanité risque aussi de se perdre une fois cette reconnaissance obtenue. Cet état de fait est dû à un aspect de la nature humaine – le *thymos* – qui introduit toujours un élément

de passion irrationnelle dans les entreprises humaines [7]. Or, le *thymos*, et surtout sous sa forme exacerbée de *mégalothymia* ou désir de faire reconnaître sa supériorité sur autrui, est précisément cette passion que la démocratie a cherché à domestiquer pour en atténuer les effets destructeurs. La démocratie aurait par ailleurs peut-être trop bien réussi cette entreprise de domestication qui culmine dans l'avènement du « dernier homme », tel que décrit par Nietzsche. Le monde moderne aurait en effet donné naissance au dernier homme, soit à l'homme obsédé par la préservation de son corps et totalement dépourvu de courage ou de *thymos* et de *mégalothymia*.

5 La reconnaissance recherchée par le dernier homme est celle de l'esclave qui rabaisse toute supériorité naturelle à son niveau. L'homme qui se satisfait de la reconnaissance démocratique est l'homme du ressentiment qui ramène tout à sa propre mesure et faiblesse. Or, la vraie reconnaissance ne peut provenir que d'un juge compétent dont on reconnaît le mérite et la supériorité, non du jugement de la foule. C'est pourquoi l'égalitarisme moderne tue les conditions qui sont nécessaires à la véritable créativité : la grandeur et la noblesse tirent leur origine du désir d'être reconnu non pas comme tous les autres, mais comme supérieur et meilleur en soi que les autres. Il est nécessaire que l'homme se sente fondamentalement insatisfait de lui-même pour se surpasser et cette insatisfaction s'appuie sur la capacité d'établir une hiérarchie pour évaluer sa propre grandeur. Les individus habités par la *mégalothymia* ne peuvent dès lors se satisfaire de la reconnaissance démocratique :

> La bonne santé et l'autosatisfaction sont des *poids morts*. Le *thymos* est le côté de l'homme qui cherche délibérément la lutte et le sacrifice, qui essaye de prouver que le moi est quelque chose de meilleur et de plus élevé que le pauvre animal craintif, nécessiteux, réduit à ses instincts et physiquement limité. Tous les hommes ne ressentent pas cet aiguillon, mais pour ceux qui le ressentent, le *thymos* ne saurait être satisfait par la connaissance qu'ils sont simplement égaux en dignité avec tous les autres êtres humains [8].

6 Il va sans dire que Fukuyama ne partage pas les conséquences les plus radicales tirées par Nietzsche de son désir de rétablir la *mégalothymia*. Il en rejette fermement l'antidémocratisme [9]. Il lui préfère la position modérée d'un Tocqueville. Il semble croire ainsi au caractère inéluctable de la démocratie [10], tout en reconnaissant que la démocratie malgré tous ses efforts ne pourra totalement abolir le *thymos* et ne pourra non plus réfréner entièrement les élans *mégalothymiques* de l'homme. L'histoire ne saurait abolir la nature. C'est pourquoi le *thymos* dans son expression *mégalothymique* est l'ennemi par excellence pour la démocratie libérale. Il n'est d'ailleurs pas tant un ennemi de l'extérieur qu'un ennemi de l'intérieur qui se nourrit du nihilisme que le libéralisme sécrète lui-même. Ce nihilisme prend la forme d'un relativisme extrême qui peut facilement se retourner contre les principes mêmes du libéralisme [11]. Il pourrait ainsi servir de tremplin à ceux qui tiennent la démocratie libérale pour un régime qui dégrade la noblesse et la grandeur de l'âme humaine. Or, il semble que rien ne peut vraiment mettre la démocratie à l'abri de cette colère des hommes *thymotiques*. Si ce verdict inspiré de la critique nietzschéenne de la modernité est exact, alors la fin de l'histoire n'aura jamais lieu, parce que le régime politique répondant à tous les besoins humains

est par nature impossible à réaliser. Dans l'esprit de Fukuyama, un régime politique peut résoudre des problèmes humains, il ne peut résoudre *le* problème de l'âme humaine, c'est-à-dire celui de la satisfaction de toutes les parties de l'âme humaine :

> Si nous regardons en arrière, nous qui vivons encore dans l'ancien âge de l'humanité, nous pourrions aboutir à la conclusion suivante. Aucun régime – aucun "système socioéconomique" – n'est en mesure de satisfaire tous les hommes en tous lieux. Cela inclut la démocratie libérale. Ce n'est pas une affaire d'inachèvement de la révolution démocratique, et ce n'est pas que les bénédictions de la liberté et de l'égalité n'auraient pas été répandues sur l'ensemble du peuple. L'insatisfaction naît très précisément là où la démocratie a triomphé le plus complètement du régime antérieur : on est insatisfait *de*l a liberté et de l'égalité. Ainsi, ceux qui restent insatisfaits auront toujours la possibilité de recommencer l'histoire [12].

7 La réflexion de Fukuyama est donc plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord. Elle est traversée par une certaine oscillation entre sentiment d'exaltation et d'inquiétude à l'égard du triomphe sinon en réalité, du moins dans l'ordre des principes, de la démocratie libérale et, par extension, à l'égard même du thème de la fin de l'histoire. Il n'y a rien de bien surprenant dans cette ambivalence de l'esprit et du cœur, car elle prend sa source chez les auteurs qui l'ont fortement inspiré [13]. Cette oscillation du sentiment à l'égard du thème de la fin de l'histoire était d'ailleurs déjà fortement présente chez l'auteur qui informe de bout en bout l'analyse de Fukuyama, à savoir Alexandre Kojève.

8 Le philosophe néohégélien a en effet présenté sa thèse sur la fin de l'histoire avec une froideur philosophique n'allant pas sans une certaine dose de cynisme. Selon lui, l'homme proprement dit disparaîtra à la fin de l'histoire. En sortant du cycle des luttes pour la

reconnaissance, il retournera alors à une forme d'animalité naturelle. L'homme dans ce nouvel état continuera certes à jouer, à pratiquer les arts, à aimer, mais sans les tensions qui traversaient son existence historique. À ce titre, les hommes posthistoriques ne pourront plus atteindre le véritable bonheur, mais ne jouiront que d'une forme inférieure de contentement. Comme l'indique Kojève, les « animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique, et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront [14] ». Dans la même note, Kojève annonce que la fin hégéliano-marxiste qu'il avait envisagée auparavant dans un futur proche était en fait déjà advenue. Elle avait débuté à la bataille d'Iéna et se trouvait pleinement confirmée par l'alignement de toutes les civilisations sur les « positions historiques européennes (réelles ou virtuelles) les plus avancées ». De manière plus claire encore, l'*American way of life* est désormais le genre de vie propre à la période posthistorique et il préfigure rien de moins que le « futur "éternel présent" de l'humanité tout entière [15] ».

9 Avec une forte dose d'ironie et d'hyperbolisation, Kojève veut faire sentir l'effet déshumanisant de la fin de l'histoire. On peut ainsi deviner dans sa description une manière tout à fait nietzschéenne qui n'hésite pas à jeter une lumière crue sur la dialectique négative de la modernité. Le monde moderne en créant une société d'abondance et de sécurité paralyse les puissances créatrices de l'homme qui sont historiquement liées à la souffrance et à la puissance du négatif. En l'absence de

ce travail du négatif, le bonheur auquel peuvent aspirer les hommes est donc plus près du contentement animal que du bonheur proprement humain. Dans l'état posthistorique, les hommes goûteront certes à une multitude de satisfactions, mais ils ne pourront connaître le véritable bonheur humain qui présuppose une lutte douloureuse contre le monde et soi-même.

10 On remarquera que ce bonheur humain véritable est toujours lié dans l'esprit de Kojève à la capacité que l'homme d'exception – le « Sage » – possède de ressaisir au plan du concept et du discours philosophiques la réalité qui s'est accomplie sous ses yeux. Or, la fin de l'histoire marquera non seulement la fin de la philosophie, mais aussi celle de la possibilité pour les êtres humains de devenir sages. À strictement parler, les « animaux post-historiques » ne pourront pas penser au plan du concept ce qui leur arrive. Ils seront des orphelins du discours : « "*L'anéantissement définitif* de l'homme *proprement dit*" signifie aussi la disparition définitive du *Discours* (*Logos*) humain au sens propre [16] . » À la fin de l'histoire, le livre de la Sagesse que le « système » de Kojève prétend incarner ne pourra plus être lu et encore moins compris. En s'accomplissant dans l'histoire, la sagesse et sa quête disparaîtront sans laisser aucune trace dans la mémoire des hommes.

11 Ce tableau de la fin de l'histoire provoque un certain malaise. Kojève a visiblement éprouvé ce malaise. Il a en effet senti le besoin d'atténuer la dureté de son verdict en déclarant qu'il avait trouvé au Japon une forme de snobisme qui redonnerait un peu d'humanité aux animaux posthistoriques. Ce scénario d'une japonisation des Occidentaux (les Russes y compris) est le plus

invraisemblable de tous les fantastiques scénarios kojéviens [17]. Pensait-il en l'invoquant pouvoir justifier historiquement la place dans le monde posthistorique de l'individu si peu animal et si pleinement homme qu'il était ?

12 Dans son dialogue avec Kojève, l'une des objections que Leo Strauss soulève contre la fin de l'histoire kojévienne est justement qu'elle ne peut rendre compte et justifier l'existence d'un homme véritablement naturel comme Kojève. Strauss a très bien identifié le caractère profondément ambivalent de la fin de l'histoire kojévienne. D'une part, cette fin représente la fin de la lutte et du travail et, dans une certaine mesure, peut être jugée positive. Mais, d'autre part, selon la logique même de Kojève, notre humanité s'acquiert justement par la négativité propre au travail et à la lutte. C'est pourquoi, selon Strauss, l'« État par lequel l'homme doit devenir raisonnablement satisfait est donc l'État dans lequel la base de l'humanité s'effondre ou dans lequel l'homme perd son humanité. C'est l'État du "dernier homme" de Nietzsche [...] Il est peut-être possible de dire que l'État universel et homogène est destiné à advenir, mais il est certainement impossible de dire que l'homme peut raisonnablement en être satisfait. Si l'État universel et homogène est le but de l'Histoire, l'Histoire est absolument "tragique" [18]. » La fin de l'histoire est tragique, parce qu'elle consacre l'avènement du « dernier homme » et avec lui la disparition des plus hautes possibilités humaines. Strauss estime toutefois que le triomphe de l'État universel et homogène ne pourra être que de courte durée, car il suscitera précisément une révolte morale de ceux qui ne peuvent

faire taire l'appel de la nature : « Il y aura toujours des hommes (*andres*) qui se révolteront contre un État qui détruit l'humanité ou dans lequel il n'y a plus de possibilités de nobles actions ou de grands exploits [19] . »

13 Cette révolte morale au nom de la noblesse naturelle de l'âme humaine n'est toutefois pas encore le niveau le plus profond de la critique de Strauss. La fin de l'histoire devrait en effet correspondre à l'assouvissement de ce qui est le plus élevé chez l'homme, soit son aspiration à la sagesse. Or, selon Strauss, une telle universalisation de la sagesse est impossible : « La satisfaction réelle de tous les êtres humains qui, prétend-on, est le but de l'Histoire, est impossible [20] . » Elle est impossible, car le nombre de ceux qui peuvent y accéder est par nature limité et aussi parce que même si l'on entre en possession de la sagesse celle-ci ne peut se transmettre d'un individu à l'autre de la même manière que l'on transviderait le contenu d'un vase dans un autre vase. Autrement dit, la compréhension véritable du livre de la Sagesse exige de l'individu qu'il soit en mesure de reconstruire pour lui-même la science contenue dans le « système ». Or, seul le philosophe peut fournir cet effort et l'avènement du philosophe est par nature chose rare et imprévisible.

14 Strauss élève alors une autre objection à la position de Kojève. À son avis, la réalisation de l'État universel et homogène loin de favoriser l'accès à la sagesse constituera plutôt une menace contre la libre recherche de la vérité. Le tyran de cet État devra en effet tout mettre en œuvre pour supprimer toute activité intellectuelle qui menacerait sa domination. Or, cette

domination serait d'un caractère inédit dans l'histoire humaine par l'ampleur de ses moyens : « Grâce à la conquête de la nature et à la substitution délibérée du soupçon et de la terreur à la loi, le tyran ultime et universel a à sa disposition des moyens pratiquement illimités pour découvrir et pour annihiler les plus modestes tentatives de pensée. Kojève paraîtrait avoir raison cependant, bien que pour une mauvaise raison : la venue de l'État universel et homogène marquerait la fin de la philosophie [21] . »

15 Même si Strauss semble envisager ici la « réussite » de l'État universel et homogène, il ne peut adhérer à cette thèse pour une raison philosophique essentielle : dans son esprit, l'histoire ne peut entièrement étouffer la voix de la nature. Comme dans le cas de la révolte morale évoquée plus haut, la quête philosophique répondant à une tendance naturelle de l'âme humaine ne pourra être totalement éradiquée même par une tyrannie universelle. Le raisonnement repose sur le constat de la permanence de la nature humaine et de son immunité devant les transformations historiques. L'éradication complète de la morale et de la quête philosophique libre ne pourrait vraiment se produire que si les conditions de la vie naturelle étaient fondamentalement altérées. Strauss n'exclut d'ailleurs pas cette éventualité même s'il ne pense pas que l'histoire puisse en être directement le vecteur principal : seuls des progrès technologiques illimités pourraient peut-être rendre effective la transformation de la nature humaine. C'est un tel bouleversement que Strauss craint par-dessus tout, car il conduirait à une déshumanisation totale de l'homme et viendrait

empêcher l'accomplissement de ce qu'il y a de plus élevé et de meilleur en lui. On peut se demander alors si Strauss peut être entièrement fidèle à sa thèse « antihistoriciste » – l'histoire ne peut affecter substantiellement la nature ou les conditions de la vie naturelle – dans la mesure où il reconnaît que la science moderne, fruit d'une histoire particulière, sera peut-être en mesure un jour de transformer radicalement la nature humaine. Strauss peut alors difficilement réprimer son inquiétude devant une fin de l'histoire qui serait tout simplement la préfiguration de la fin de l'homme [22].

16 Nous avons vu jusqu'à maintenant que le thème de la fin de l'histoire a, à des degrés divers, occupé les réflexions de Fukuyama, de Kojève et de Strauss. Il est frappant de constater que chez ces trois auteurs il existe une certaine ambivalence à l'égard de ce thème. À la surface de sa pensée, on pourrait croire que Fukuyama se fait le chantre de la fin de l'histoire, alors qu'elle soulève chez lui des inquiétudes de fond. De la même manière, Kojève tient pour réalisée la fin de l'histoire, mais cette perspective ne l'exalte pas outre mesure, puisqu'il pressent à travers elle la fin de l'homme. Dans cette perspective, on pourrait dire que Kojève a accepté après coup certaines des objections de fond soulevées par Strauss. Ce dernier, quant à lui, est celui qui rejette de la manière la plus décidée cette idée de fin de l'histoire, la considérant comme dangereuse et fausse. Cependant, il ne peut s'empêcher en même temps de lui accorder un certain crédit, lorsqu'il évoque ses craintes à l'égard d'une modernité politique et scientifique qui, par sa

logique même, chercherait à s'émanciper des limites assignées à l'homme par sa condition naturelle.

17 Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire sur ce dialogue à trois autour de la fin de l'histoire. Notre intention n'était pas d'être exhaustif sur cette question, mais bien de faire ressortir un certain climat affectif, émotionnel et spirituel, se dégageant de ces discussions. Elles ont d'ailleurs repris de leur actualité avec la réactivation contemporaine du thème de la fin de l'histoire. On peut s'étonner de voir jusqu'à quel point cette idée, à première vue invraisemblable et tout à fait improbable, a depuis une quinzaine d'années fait l'objet des investissements affectifs les plus divers. Ces investissements appartiennent à notre *Zeitgeist* contemporain et la fin de l'histoire donne une expression conceptuelle à un sentiment beaucoup plus flou. Ce sentiment se compose à la fois d'une sorte d'inquiétude sourde devant la marche actuelle d'un monde dont le destin global échappe de plus en plus à notre prise commune et d'un malaise persistant devant notre incapacité en tant qu'individus à nous inscrire dans un temps autre que le présent. Ce sentiment trouve son origine dans ce que K. Pomian a très justement dénommé la « crise de l'avenir », entendant par là justement cette incapacité collective à donner des contours précis à un avenir commun [23].

18 Cette crise correspond à un tel brouillage des représentations de notre futur qu'il semble que nous soyons désormais bouclés dans un présent éternel qui est voué à se répéter lui-même indéfiniment. Ce *présentisme* engendre un état de malaise confus culminant dans une atonie collective qui va

paradoxalement de pair avec une mobilité hyperactive de notre monde et des individus qui l'habitent. La vie contemporaine nous plonge ainsi dans un flux héraclitéen d'images et de stimulations constantes, tout en nous rivant solidement à un présent qui possède tous les caractères de l'Être parménidéen. Cette tension constante entre accélération du temps et immobilité d'un présent éternel provoque le spleen caractéristique de la vie ultramoderne, soit la dépression, nouveau mal du siècle. Or, l'idée de la fin de l'histoire est une expression métaphorique de cette nouvelle forme de mélancolie qui imprègne la condition de l'homme posthistorique. Elle est la face inverse de l'exaltation engendrée par les promesses d'un dénouement heureux de l'histoire de l'humanité. La fin de l'histoire nous fait ainsi passer de l'enthousiasme le plus débridé à l'égard des promesses du monde à l'inquiétude impuissante devant une histoire devenue immaîtrisable.

19 L'ambivalence du sentiment à la source de la conception de la fin de l'histoire se laisse d'ailleurs deviner dans les deux manières dont on peut entendre l'expression en français. Il s'agirait, d'une part, d'une fin de l'histoire au sens où le processus historique serait désormais clos, parce que la civilisation humaine serait sortie de l'histoire. Il pourrait aussi s'agir, d'autre part, de l'idée d'un accomplissement de la fin immanente de l'histoire humaine. Dans cette optique, la fin de l'histoire signifierait la réalisation définitive du but de l'humanité. Cette distinction est certes quelque peu artificielle, mais elle peut aider à clarifier les investissements affectifs et idéologiques dont cette notion a été l'objet. Pour certains, en effet, la fin de

l'histoire est interprétée comme une fin de l'humanité ou du moins l'entrée dans une phase posthumaine de son histoire. Sous cet angle de vue résolument pessimiste – la fin de l'histoire équivaut à la perte d'éléments qui sont essentiels à notre humanité –, la fin de l'histoire devient un terme hautement polémique dans une discussion critique sur l'essence de la modernité. Pour d'autres encore, le terme de fin de l'histoire est employé plus positivement : il décrit la réconciliation de l'humanité avec elle-même dans le cours de son histoire. La fin de l'histoire représente alors la fin de la préhistoire humaine et l'entrée dans la véritable histoire humaine. L'image de la fin de l'histoire illustre alors le but que l'humanité aurait à atteindre pour s'émanciper définitivement. De façon plus modeste, la fin de l'histoire décrit l'état de réalisation maximale, tout au moins au plan théorique, de l'effort de la civilisation humaine pour créer un ordre social et politique juste.

20 À y regarder de plus près, le thème de la fin de l'histoire reproduit le rapport ambivalent qui marque la modernité dans son rapport même à la catégorie temporelle qui la constitue : le futur entendu comme horizon d'attente. Or, le futur est par essence une catégorie ambivalente, car son horizon d'attente demeure toujours flou quant à son contenu. Dans un premier temps, l'horizon d'attente propre à la modernité s'est développé dans une perspective résolument optimiste. On estimait alors que les progrès de la raison et de la morale déboucheraient sur l'émancipation définitive de l'humanité. Cette vision du progrès que l'on peut trouver chez un Condorcet, un

Comte, un Marx et de nombreux autres penseurs, a galvanisé à très grande échelle les énergies pour la mise en œuvre du projet des modernes. Ces utopies positives ont pris certes des formes différentes au cours des deux derniers siècles, mais elles n'en constituèrent pas moins des sources infinies d'inspiration pour des millions d'hommes et de femmes. Elles formèrent et forment encore la trame de fond de la mythologie moderne. Malgré les nombreuses critiques du progrès et les sourires sceptiques qu'elles provoquent, la civilisation moderne reste encore profondément marquée par la possibilité d'une réconciliation de l'humanité avec elle-même à la fin de l'histoire.

21 À côté de cet optimisme a pris place très tôt dans l'avènement de la modernité une interprétation de l'horizon d'attente moderne que l'on pourrait qualifier de « catastrophiste ». Pour cette interprétation, la modernité, en détruisant les conditions traditionnelles de la vie humaine, conduira dans le pire des cas à une apocalypse finale ou, dans un scénario plus vraisemblable, à un monde déshumanisé. À cet égard, l'horizon d'attente propre à la modernité suscite l'angoisse devant cette utopie négative dont elle est porteuse. Dans une première phase, on a opposé à l'utopie négative la volonté restauratrice d'un temps d'avant la rupture moderne. De là, les diverses idéalisations romantiques de l'Antiquité grecque, du monde médiéval, de la vie naturelle, du catholicisme intégral, et d'autres encore. Contre le projet moderne destructeur, on a proposé toutes sortes de *retours* à une étape antérieure de l'histoire de l'humanité. Or, ces retours n'ont jamais réussi à freiner l'expansion du

projet moderne. Il semble tout au contraire que l'expansion de la civilisation moderne se soit accélérée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et que nous soyons désormais devenus les témoins de la phase finale de son universalisation. Rien ne semble en effet pouvoir résister à sa puissance de développement à la fois scientifique, technique, politique et idéologique. Face à cette modernité parvenue à maturité, ses critiques culturels ont abandonné en gros la stratégie de leurs prédécesseurs. Il ne s'agit plus pour eux d'en appeler à la sagesse des temps anciens, mais de décrire en des termes sombres le visage du monde présent et de révéler les apories de la dialectique des Lumières. On trouvera de tels accents dans les descriptions du monde d'après la fin de l'histoire proposées par des auteurs provenant d'horizons aussi différents que T. Adorno, A. Gehlen, H. Marcuse, A. Kojève, M. Freitag, F. Fukuyama et plusieurs autres.

22 Cette brève description des usages philosophiques et idéologiques de l'idée de fin de l'histoire n'éclaire pourtant pas encore la généalogie précise du sentiment ou de l'affect lié à cette idée. Autrement dit, qu'est-ce qui dans notre culture nous a préparé à être touchés par la puissance d'évocation de cette notion ? C'est bien une telle question que Karl Löwith se posait dans la conclusion de son célèbre ouvrage de 1949 *Meaning in History* : « L'idéal qui est celui de la science moderne, la maîtrise de la nature, et l'idée de progrès n'ont pas émergé dans le monde classique, ni en Orient, mais en Occident. Mais qu'est-ce qui nous a mis en position de rebâtir le monde à l'image de l'homme [24] ? » De façon plus précise encore, Löwith cherche à explorer l'origine

des catégories de la philosophie de l'histoire qui ont informé et informent toujours consciemment ou inconsciemment la conscience historique occidentale. Dans cette exploration, la catégorie du « sens de l'histoire » est fondamentale. Le sens de l'histoire est compris ici non pas seulement comme le sens d'une quelconque série particulière d'événements historiques, mais bien comme le sens global de l'histoire, c'est-à-dire le sens que l'on assigne à l'ensemble de l'histoire humaine. De cette réflexion sur le sens de l'histoire provient la philosophie de l'histoire qui se veut « l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime [25] ».

23 La notion de fin ou de *telos* est au cœur du dispositif de la philosophie de l'histoire dans la mesure où le sens global de l'histoire ne peut être vraiment saisi qu'à partir d'une réflexion sur la fin qui la surplombe. Saisir le sens de l'histoire équivaut donc à percevoir le *telos* ou la cause finale de l'histoire en action dans les événements contingents. Il suit de cette conception d'un *telos* agissant dans l'histoire que la vérité ou le sens de l'histoire ne peut se révéler qu'au futur. Ainsi le sens profond des éléments isolés ne se dévoile qu'à la lumière d'une fin qui déborde elle-même les événements contingents. C'est pourquoi Löwith affirme que « la plénitude du sens est l'affaire d'un accomplissement dans le temps. Oser proférer un énoncé portant sur le sens de certains événements historiques n'est possible que lorsqu'un *telos* à venir devient visible [26] ».

24 Ce questionnement sur la fin de l'histoire est essentiel pour Löwith, car la cohérence du projet d'une philosophie de l'histoire se joue autour de la possibilité d'une telle fin. Dès son premier grand livre, *De Hegel à Nietzsche* [27], Löwith indiquait le rôle capital joué par l'ambition hégélienne de rendre compte de l'accomplissement de l'histoire du monde et de l'esprit à partir d'une considération téléologique ou à partir du point de vue de la fin de l'histoire [28]. La critique posthégélienne en grande partie restera sur le même terrain : la nature de la fin et les moyens pour y arriver varieront, mais la question demeurera la même. Dans la préface allemande à *Histoire et salut*, Löwith évoque le lien entre cette réflexion sur la tradition de la philosophie hégélienne de l'histoire et son interrogation sur l'origine de la philosophie de l'histoire. Il renvoie alors à la question quelque peu énigmatique que l'on retrouve dans les premières pages de l'ouvrage*De Hegel à Nietzsche* : « L'être et le "sens" de l'histoire en général se déterminent-ils d'eux-mêmes, et sinon, à partir de quoi [29] ? » Et Löwith de préciser sa pensée : « La démonstration du sens théologique de notre pensée imprégnée de philosophie de l'histoire conduit en dernier lieu au-delà de toute pensée purement historique [30]. » Dans un texte autobiographique daté de 1959 et intitulé *Curriculum vitæ*, Löwith explicite davantage son intention : « Dans *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, on devait montrer que cette question ne pouvait trouver une réponse indirecte et d'ailleurs très douteuse que dans la foi à une histoire du salut [31]. »

25 Löwith trouvera l'au-delà de toute pensée purement historique à l'origine de la philosophie de l'histoire dans

la tradition biblique. Il expliquera ainsi l'origine des principaux thèmes et articulations de la philosophie de l'histoire en recourant à la tradition biblique et au christianisme. On peut refaire brièvement le parcours de l'argument bien connu de Löwith : 1) À son origine, l'effort philosophique était entièrement indépendant de l'histoire, car il était tourné vers la contemplation de l'ordre éternel inhérent au cosmos, alors que le domaine de l'histoire est celui des événements humains contingents et passagers et ne peut dès lors constituer un champ propre à l'enquête philosophique. 2) C'est le messianisme juif et, plus particulièrement, l'eschatologie chrétienne qui furent à l'origine de la conscience historique moderne dans la mesure où ils ont introduit dans la conscience humaine la considération du problème de l'accomplissement futur. 3) C'est pourquoi toute philosophie de l'histoire est dépendante en son principe même de l'interprétation théologique de l'histoire comme histoire du Salut. 4) Or, considérée ainsi, la philosophie de l'histoire ne saurait être valide, car elle dépend en dernière analyse non de la raison, mais bien de la foi en la révélation.

26 Le thème de la sécularisation est au cœur de cette démonstration. Comme l'a fort bien vu Hans Blumenberg, cet usage de la sécularisation est loin d'être neutre chez Löwith [32]. La sécularisation est utilisée dans une intention de *délégitimation* de la philosophie de l'histoire moderne et avec elle de l'ensemble du projet moderne. Le ton serein et calme qui se dégage des analyses de Löwith risque toujours de nous faire manquer la radicalité dernière de sa remise en question. Pour lui, la légitimité du monde moderne

est une légitimité usurpée. Alors que le monde chrétien était porteur d'une cohérence interne et d'un sens plein, le monde moderne arrive à peine à cacher son vide de sens en empruntant sa substance à un monde qui par ailleurs lui devient de jour en jour plus étranger. Pour reprendre l'image d'Hermann Lübbe, le fils – en l'occurrence la modernité – est dévalorisé par rapport au père – le christianisme [33]. Le monde moderne, pourrait-on dire en forçant le trait, est pour Löwith un fils « bâtard » du christianisme : « Dans notre monde moderne, tout est plus ou moins chrétien et non chrétien en même temps : chrétien lorsqu'il est confronté au paganisme classique, non chrétien lorsqu'il est confronté au christianisme des origines. Le monde moderne est tout à la fois chrétien et non chrétien, parce qu'il est le résultat d'un processus de sécularisation vieux de plusieurs siècles [34]. »

27 Dans son usage polémique de la sécularisation comme catégorie interprétative, Löwith souligne que les catégories religieuses du christianisme n'ont pas fait l'objet d'une simple transposition dans le monde moderne, mais qu'elles ont été essentiellement déformées dans le processus de leur transposition. Pour comprendre le sens de ces déformations interprétatives, il faut revenir au christianisme des origines et ne pas y projeter des conceptions modernes de la religion. Selon Löwith, il faudrait ainsi éviter l'erreur typiquement moderne qui consiste à tenir le christianisme pour une religion essentiellement historique. Contre cette conception, il insiste sur le fait que l'événement christique ne fut pas pour les premières communautés chrétiennes un événement qui concernait avant tout

l'histoire, mais bien le salut annoncé. Cet événement n'était pas perçu comme le début d'une nouvelle ère historique, mais plutôt comme le « commencement d'une fin de l'histoire [35] ». Si Jésus est en effet l'unique Rédempteur, alors l'essentiel de l'histoire du salut est déjà terminé. C'est pourquoi les temps eschatologiques ne sauraient être des temps historiques. Ils sont plutôt des temps contre l'histoire qui ouvrent à une dimension du monde qui échappe au *saeculum* ? au monde. En d'autres termes, les premières communautés chrétiennes vivaient dans des temps eschatologiques ou « posthistoriques ». C'est uniquement à partir de cette eschatologie déjà réalisée que l'on peut saisir le sens de la vive attente parousique chrétienne de l'*eschaton* : lors de sa seconde venue imminente, le Christ viendra parachever le Royaume déjà en voie de réalisation par sa mort et résurrection. L'histoire chrétienne du salut n'est donc pas une histoire, mais bien plutôt un avènement qui fait sauter l'histoire profane et humaine de ses gonds [36].

28 Guidé par cette vision essentiellement eschatologique du christianisme, Löwith nous met en garde dans la conclusion d'*Histoire et salut* contre une interprétation fautive de sa thèse sur l'origine de la conscience historique comme sécularisation :

> L'affirmation selon laquelle notre conscience historique moderne a son origine dans la pensée biblique en tant qu'elle suppose la perspective d'un accomplissement à venir appelle tout de même une restriction. *Il faut distinguer entre une provenance historique et ses conséquences possibles*. Une fois posé que le messianisme juif et l'eschatologie chrétienne ont ouvert l'horizon de l'avenir à notre compréhension postchrétienne de l'histoire, nous n'avons cependant pas le droit de projeter notre pensée moderne et séculière sur la conscience « historique » de l'Ancien et du Nouveau Testament [37].

29 Un peu plus loin dans cette même conclusion, Löwith cerne davantage son idée :

> Ainsi, lorsque nous affirmons que notre conscience historique moderne provient du christianisme, cela peut seulement signifier que la vision eschatologique du Nouveau Testament a rendu possible la vision d'un accomplissement futur – à l'origine au-delà de la vie historique, et par la suite en son sein. À la suite de la conscience chrétienne des origines, nous avons une conscience tardive de l'histoire, qui est aussi chrétienne par sa provenance qu'elle est contraire au christianisme dans ses conséquences, car il lui manque la foi en ce que le Christ est le début d'une fin [38].

30 Ces deux citations révèlent la stratégie argumentative de Löwith : la thèse de la sécularisation de l'eschatologie chrétienne lui permet de répondre à la question de l'origine de la conscience historique moderne, mais en même temps il insiste sur la déformation du message originel chrétien que l'apparition de cette conscience a provoquée. Le monde moderne est donc en dernière analyse considéré comme un fils illégitime du christianisme.

31 Cette vision löwithienne sur l'origine de la conscience historique nous servira maintenant de fil conducteur pour répondre à la question de l'origine du sentiment moderne d'ambivalence à l'égard de la notion de fin de l'histoire. Löwith a bien vu que la conscience historique moderne est née d'une transposition de l'attente eschatologique de l'accomplissement final des temps. Ce thème fera l'objet de nombreuses variations dans la philosophie de l'histoire. Deux remarques de Löwith nous aident toutefois à comprendre pourquoi cette attente a pris une tournure angoissante dans les Temps modernes : premièrement, cette attente n'étant plus apaisée par l'espérance et la foi chrétiennes, elle a dès lors pris la forme d'un activisme inquiet qui désire

transformer le monde et hâter l'accomplissement final des temps [39] ; deuxièmement, et ici Löwith complexifie son schéma interprétatif, l'attente moderne est infinie, car la compréhension moderne de l'histoire en rejetant la foi en une eschatologie christique a privilégié une conception du temps sans début ni fin qui a tous les traits du temps cyclique grec, si l'on excepte la linéarité qui lui est propre [40] .

32 La conscience historique moderne en immanentisant l'horizon eschatologique chrétien a du même coup « infinitisé » son horizon d'attente. Puisque le futur, dimension essentielle de cette conscience historique moderne, est par essence infini et ouvert, il est donc gros de toutes les promesses et de toutes les menaces que l'avenir recèle. De là l'ambivalence propre aux philosophies de l'histoire : elles ont besoin d'une fin de l'histoire pour garantir la cohérence interne de leur explication du mouvement de l'histoire, mais même si cette fin se réalisait effectivement, elles seraient tout de même forcées de reconnaître que l'histoire continuera sa course. L'horizon de l'histoire est en effet en droit infini, ou plus précisément comme le disait Condorcet à propos du progrès historique de l'humanité, « indéfini ».

33 À l'aide des catégories interprétatives de Löwith, on peut maintenant tenter d'éclairer l'origine de l'ambivalence des sentiments que génère l'idée de la fin de l'histoire. Cette dernière renvoie à l'espérance eschatologique qui est au fondement même de la foi chrétienne. La sécularisation de cette espérance en immanentisant l'horizon eschatologique dans l'histoire augmente les attentes de l'humanité à l'égard de cette dernière. La modernité dans un avenir plus ou moins

lointain, croit-on, pourra sinon abolir les souffrances liées à la condition humaine, du moins les atténuer sur une grande échelle. Cette formidable espérance eschatologique est pourtant toujours déçue, car l'histoire n'est jamais et ne sera jamais à la hauteur des espérances que l'humanité entretient quant à la possibilité de son émancipation finale. Du fait de cette espérance déçue, la fin de l'histoire devient alors une vraie fin et les temps posthistoriques revêtent un aspect apocalyptique : la modernité est désormais comprise comme une « cage de fer » ou encore comme un « cauchemar climatisé » dont on ne peut prévoir la fin. Ce sentiment d'enfermement est accentué par la circularité propre aux Temps modernes évoquée par Löwith.

34 Même si ces deux figures de la fin de l'histoire continuent à habiter nos consciences et à animer massivement le discours idéologico-politique, il faut remarquer toutefois qu'elles convainquent de moins en moins. Elles font face à une forme de scepticisme devant l'histoire qui a sa source dans la « crise de l'historicisme » que Löwith a voulu affronter dans toute sa profondeur. Cette crise s'est déclenchée au moment où la conscience historique s'est historicisée elle-même et où elle s'est libérée totalement des contenus métaphysiques que la philosophie de l'histoire continuait à charrier. On pourrait parler dans ce cas d'une sécularisation au second degré de la philosophie de l'histoire. Cette sécularisation au carré intervient au moment où l'on retourne les armes de la critique historique contre la philosophie de l'histoire.

35 Cette sécularisation ou désenchantement de la philosophie de l'histoire s'est effectuée en gros en deux étapes. La première étape fut celle de la déconstruction des présupposés de la métaphysique hégélienne de l'histoire entreprise par W. Dilthey dans sa critique de la raison historique. En montrant l'origine théologique de cette métaphysique, Dilthey en a ébranlé les fondements. Ce travail critique ne va pas cependant sans présupposés. Comme le signale justement Löwith, Dilthey est lui-même demeuré prisonnier de sa foi en l'histoire, ou du moins il croyait que l'histoire pouvait régler les problèmes qu'elle avait elle-même créés [41]. Par sa méthode comparative, l'histoire des visions du monde permettrait peut-être de retrouver le sens perdu de l'Histoire avec un grand H et de vaincre l'anarchie des convictions et des valeurs dans laquelle nous plonge l'histoire en sapant les fondements de toutes les anciennes métaphysiques. Dilthey prit une conscience de plus en plus vive du caractère contradictoire de son entreprise : comment ce qui avait causé le mal pouvait-il maintenant devenir le remède ? La connaissance historique pouvait-elle fournir un guide stable à la vie humaine, alors que cette même connaissance avait définitivement ruiné les bases métaphysiques des anciennes convictions morales ? Ce qui l'empêcha toutefois de tirer les conclusions ultimes du diagnostic qu'il avait posé lui-même, c'est, semble-t-il, un attachement à une certaine idée de la raison dans l'histoire.

36 L'impasse dans laquelle s'est retrouvé Dilthey fut le point de départ de Heidegger et de la seconde étape dans la crise de la philosophie de l'histoire. Selon

Löwith, la crise de l'historicisme atteint son sommet lorsque Heidegger, radicalisant la position de Dilthey, affirme l'historicité même de l'existence humaine et ne recule pas devant toutes les conséquences d'une telle affirmation [42]. Parvenu à ce point, l'homme est de part en part déterminé par sa condition d'être fini temporel – sa « facticité » ou son historicité – et il doit se hisser à la hauteur de cette nouvelle vérité en se libérant de l'erreur métaphysique selon laquelle il existerait des vérités supratemporelles lui permettant de guider son existence. La foi dogmatique en l'histoire est ainsi ruinée par cette affirmation radicale de l'historicité fondamentale. Dans une deuxième phase de sa pensée, Heidegger voudra renouer par-delà la philosophie moderne de l'histoire et par-delà le christianisme avec une conception proche de celle des Grecs d'une histoire guidée par un destin obscur dont les lois échapperaient à la raison humaine, la *Moira* devenant un *Seinsgeschick* [43].

37 Cette idée de destin est toutefois insupportable à la conscience commune moderne. C'est pourquoi l'historicité radicalement comprise devient le présentisme qui constitue la solution non réfléchie de la crise de l'historicisme [44]. Ce présentisme a en effet tiré toutes les conclusions de l'abandon définitif des illusions de la philosophie de l'histoire : si la fin de l'histoire, en effet, n'est que le produit historique d'une civilisation particulière déterminée – soit la civilisation moderne occidentale chrétienne –, alors cette fin de l'histoire n'a qu'une valeur purement relative et contingente. Le constat de cette relativité fondamentale de tous les grands récits donnant sens à l'aventure

historique humaine affaiblit grandement la croyance en un futur qui représenterait une réconciliation finale de l'humanité avec elle-même. Le futur est désormais vidé de son sens et il se résorbe dans un présent qui est devenu absolu. On pourrait croire qu'une telle rétrogradation du futur dans l'imaginaire collectif a eu un effet apaisant sur la conscience contemporaine qui trouverait désormais le repos dans un temps suspendu entre un passé de plus en plus étranger et un futur devenu opaque. Ce n'est pourtant pas le cas : il n'y a rien de réconfortant dans ce présent absolu, car il ne possède en aucune manière la consistance du temps qui émanerait d'un ordre naturel stable ou renverrait à une quelconque dimension éternelle cachée. Tout au contraire, le présentisme présente un visage inquiétant, car il incarne le temps de l'accélération vertigineuse de l'emprise du monde humain sur toutes choses qui éveille les consciences à l'angoisse devant le gigantisme et le caractère immaîtrisé de l'œuvre humaine. Nul refuge possible devant cette montée angoissante en puissance de l'empire du présent, car le passé est frappé d'insignifiance par la quête anxieuse du futur et le futur lui-même est devenu trop indistinct pour qu'il puisse encore nourrir les espérances au présent.

38 De par son origine même, le présentisme contemporain est agité et inquiet. Il est l'envers dépressif de la confiance extravagante que l'humanité avait mise depuis deux siècles en l'histoire. On aurait pu s'attendre à ce que cette cruelle déception frappe de paralysie les hommes. Or, c'est tout le contraire : elle dope l'activisme et la frénésie de notre monde qui semble à chaque instant jouer aux dés son destin. L'histoire est de

nouveau devenue destin, mais un destin qui n'a que la consistance de la multiplication des instants présents dont on chercherait en vain à déchiffrer l'unité et le sens. Le présent lui-même, seul repère en apparence stable, s'évanouit sous l'effet de sa virtualisation de plus en plus grande condamnant ainsi à l'obsolescence le dernier recours de l'homme contemporain, soit la quête des plaisirs du moment présent. Le présentisme contemporain nous renvoie donc à notre historicité la plus brute, à une temporalité qui ne réussit plus à se rassembler à partir du passé ou du futur, mais qui se dissout entièrement dans la suite frénétique des instants présents.

39 Devant la crise de l'historicisme qui aboutit au présentisme contemporain, peut-on trouver un réconfort dans la proposition löwithienne d'un retour à une expérience naturelle du monde ? C'est un tel retour que devait préparer la déconstruction critique de l'expérience de l'histoire opérée par la thèse de la sécularisation. La thèse de la sécularisation était alors vue comme un remède prescrit par le médecin-philosophe Löwith pour nous guérir de la distorsion infligée à la conscience naturelle par la tradition biblique et aggravée par la conscience historique moderne. C'est précisément cette distorsion de l'âme qui nous empêche de contempler d'une manière sereine et résignée la nature du monde. La conscience historique, responsable de cette distorsion, est venue obscurcir, voire oblitérer, l'expérience naturelle fondamentale de l'être humain. Cette expérience naturelle fondamentale invoquée ici par Löwith est fondée sur la double idée que la nature est permanente

et éternelle et que l'humanité est contingente et mortelle. L'expérience transformatrice de la conscience que Löwith nous invite à faire est celle de la reconnaissance de l'antécédence temporelle et ontologique de la nature sur le monde humain [45]. Toute la question est de savoir si nous, « hypermodernes », pouvons encore vraiment faire une telle expérience.

40 Nous avons montré plus haut que les affects liés à la fin de l'histoire sont l'expression hyperbolique de la conscience typiquement moderne de notre historicité. Être moderne, c'est avant tout avoir l'intime conviction que nous sommes des êtres historiques ou, selon le langage philosophique contemporain, que nous sommes marqués de part en part par notre historicité. Cette prise de conscience transforme notre expérience première du monde à un tel degré que l'on peut se demander s'il est possible de la rejeter simplement au profit d'un retour pur à l'expérience naturelle. Il faut en effet garder à l'esprit que, de manière paradoxale, le retour à l'expérience naturelle première exige que l'on fasse un détour par la déconstruction des interprétations faussées de cette expérience. Or, cette déconstruction ne peut s'effectuer qu'au moyen des outils fournis par la science historique et que c'est cette même science qui nous instruit de la variété et de la relativité des langages choisis pour décrire l'expérience humaine. Autrement dit, seule l'histoire peut nous aider à nous dégager de son emprise pour rejoindre le sol naturel des expériences de l'âme. Pour Löwith, ce travail de déconstruction et de thérapie de l'âme devrait conduire à l'acceptation pure et indifférente de la

nature dans sa permanence. Ne pourrait-on pas alors soupçonner que cette tentative, si noble et si pure soit-elle, risquera toujours de demeurer prisonnière en fait de son point de départ historique ? Ne pourrait-on pas en outre objecter qu'une telle émancipation de l'histoire pourrait certes être à la mesure de quelques rares individus, mais qu'il serait absurde d'envisager une telle mise entre parenthèses de l'histoire pour les sociétés modernes dans leur ensemble condamnées qu'elles sont, pour le meilleur et pour le pire, à l'histoire ? Ne pourrait-on pas aussi se demander si la contemplation solitaire et stoïcienne du ciel étoilé arrivera jamais à faire taire le sourd vrombissement des mégalopoles humaines, images indépassables de notre présent et de notre futur ? Ne sommes-nous pas, enfin, contraints, par la vertu même de probité intellectuelle, d'accepter à contrecœur le présentisme contemporain comme l'expression achevée, quoique inconfortable, de notre condition historique ?

NOTES

1. L'article initial de Fukuyama est paru dans le revue *The National Interest* à l'été 1989. Pour la traduction française, voir *Commentaire*, vol. 12, n° 47, automne 1989, p. 457-469. Quant à la traduction française du livre de Fukuyama, elle est parue la même année que sa sortie américaine : *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D.-A. Canal, Paris, Flammarion, 2003 [1992].

2. Les choses sont beaucoup plus complexes en fait chez Fukuyama. Il faut être attentif à la tension qu'il identifie entre le régime démocratique et le capitalisme. Il lie certes le succès de la démocratie libérale au capitalisme, mais il maintient que le capitalisme à lui seul ne constitue pas une condition suffisante à la fin de l'histoire (*La Fin de l'histoire et le dernier homme, op. cit*, p. 16, p. 155, p. 164-165). Il prend bien soin ainsi de ne pas réduire la dimension politique à sa dimension économique. Ce point est capital, car il relève de l'anthropologie politique proposée par Fukuyama.

L'être humain atteint la pleine satisfaction de son être dans le phénomène de la reconnaissance de sa dignité morale. Il y a fin de l'histoire dans la mesure où le régime démocratique est fondé, sinon dans le réel, du moins en idée, sur cette reconnaissance mutuelle et égalitaire. Le capitalisme est, quant à lui, guidé par une morale de l'intérêt égoïste qui ne débouche pas nécessairement sur le régime démocratique. Or, il faut remarquer que l'anthropologie bourgeoise qui a conduit au capitalisme est aussi, pour Fukuyama, à la source du libéralisme anglo-saxon. Ce qui signifie que les réserves de Fukuyama à l'égard du capitalisme visent de manière indirecte le libéralisme lui-même. C'est pourquoi l'on trouve dans tout son ouvrage, et plus particulièrement à la fin de la section 14, une critique discrète et très sévère du libéralisme anglo-saxon et de l'anthropologie hobbesienne et lockéenne qui en constituerait le fondement. Le chantre de la fin de l'histoire et du triomphe de la démocratie libérale a des mots très durs à l'égard du caractère étriqué de la conception bourgeoise de la démocratie : le bourgeois est l'individu refermé sur lui-même et ses propres jouissances. Il ne connaît pas de grandes passions et il « ne s'intéresse à la communauté environnante que dans la mesure où elle favorise l'acquisition et la conservation de ses biens » (p. 191-192).

3. Il est à noter que Fukuyama ne reprend pas à son compte cette expression. Elle fait pourtant partie du même horizon d'interprétation que l'idée de la fin de l'histoire. Pour une généalogie conceptuelle du thème de la posthistoire : Martin Meyer, *Ende der Geschichte ?*, Munich, Hanser, 1993 et Lutz Niethammer et Dirk van Laak, *Posthistoire : ist die Geschichte zu Ende ?*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 1989. L'histoire des rapports assez complexes entre les thèmes de la posthistoire, de la fin de l'histoire, de la postmodernité et du posthumanisme reste encore à faire.

4. Le désir de reconnaissance est ainsi au centre de l'anthropologie politique de Fukuyama inspirée de la lecture kojévienne de Hegel. Il permet de mettre en lumière l'argument central de Fukuyama selon lequel la modernisation économique et la prospérité ne conduisent pas nécessairement à la démocratie. Pour comprendre véritablement le sens de l'histoire universelle, il faut passer de l'interprétation matérialiste de Marx à l'interprétation « idéaliste » de Hegel (*La Fin de l'histoire et le dernier homme, op. cit*, p. 16-18, p. 165-168, p. 174). Or, pour Hegel, la fin de l'histoire n'est pas l'avènement de la société sans classes, mais bien celui de l'État libéral moderne (p. 90-94), c'est-à-dire de la société autosuffisante et autosatisfaite qui a surmonté ses contradictions principales. Le moment hégélien est donc crucial, parce qu'il parachève la conception de l'histoire universelle proposée par Kant, d'une histoire entendue comme déploiement de la liberté. Fukuyama estime ainsi que l'idéalisme allemand

disposait d'une compréhension plus riche et plus profonde de l'homme que la philosophie anglaise (Hobbes et Locke) traditionnellement liée à l'origine du libéralisme. Contre toute une tradition solidement ancrée, Fukuyama fait de Hegel un défenseur du libéralisme bien compris : « Pour Hegel, l'incarnation de la liberté humaine était l'État constitutionnel moderne, ou encore ce que nous avons appelé la démocratie libérale. L'histoire universelle de l'humanité n'était rien d'autre que l'accès progressif de l'homme à la pleine rationalité et à la conscience autonome que cette rationalité s'exprime pleinement dans la démocratie libérale » (p. 86-87). On pourrait, en reprenant les catégories élaborées par Strauss, avancer que Fukuyama joue la seconde vague de la modernité contre la première. Au libéralisme égoïste et bourgeois de Hobbes et Locke, Hegel aurait opposé une forme plus noble de libéralisme : « Au contraire de Hobbes et de Locke, Hegel nous offre une conception de la société libérale fondée sur la partie non égoïste de la personnalité humaine, et cherche à préserver cette part comme noyau du projet politique moderne » (p. 175).

5.*Ibid.*, p. 351.

6.*Ibid.*, p. 352. Voir aussi p. 233-241, 342-345, 372-374.

7. Fukuyama attribue un rôle central au *thymos* qu'il voit à l'œuvre dans le désir de reconnaissance hégélien. Or, c'est précisément l'atrophie du *thymos* chez les hommes posthistoriques qui suscite son inquiétude.

8.*Ibid.,* p. 343.

9.*Ibid.,* p. 348, 353.

10.*Ibid.*, p. 350.

11.*Ibid.*, p. 354, 372-373.

12.*Ibid.*, p. 374-375.

13. De manière explicite et directe, Kojève et de manière plus discrète, mais non moins importante, la pensée de Leo Strauss et de son disciple, Allan Bloom.

14. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992 [1968], p. 436. Il faut savoir que la note des p. 436-437 est le seul ajout de Kojève à la seconde édition de son ouvrage en 1968. Il est intéressant de rapprocher les réflexions de cette note d'une entrevue que le philosophe a donnée quelques semaines avant sa mort : « On se dirige vers un mode de vie russo-américain, anthropomorphe mais animal, je veux dire sans négativité » (« Entrevue d'Alexandre Kojève avec Gilles Lapouge », *La Quinzaine littéraire*, 1er-15 juillet 1968, p. 19).

15. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 437.

16.*Ibid.*, p. 436.

17. Cette retombée dans l'esthétique évite le problème de fond posé dans toute son acuité par Kojève lui-même : qu'en est-il en effet de l'existence du Sage à la fin de l'histoire ? Cette question de l'existence du Sage à la fin de l'histoire représente, à notre avis, le point le plus faible dans la démonstration kojévienne. Tout son effort philosophique demeure en effet lié à une philosophie de l'histoire orientée vers une téléologie négative qui, dans sa réalisation concrète, vient abolir toutes les chances de penser les conditions *naturelles* de l'exercice philosophique.

18. Leo Strauss, *De la tyrannie* suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1933-1965*), trad. H. Kern, A. Enegrén et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997, p. 244. C'est justement cette interrogation soulevée par Strauss qui est reprise par Fukuyama dans la cinquième partie de son ouvrage.

19.*Ibid.*, p. 245.

20.*Ibid.,* p. 246.

21.*Ibid.*, p. 248.

22. La thèse de la fin de l'histoire culmine donc dans l'idée de la fin de l'homme. Dans le même ordre d'idées, l'homme posthistorique se transforme ultimement dans le « posthumain ». Fukuyama a ainsi reconnu dans un essai publié pour marquer le dixième anniversaire de son célèbre article que la thèse de la fin de l'histoire ne peut vraiment être réfutée que si l'idée d'une anthropologie humaine fondée en nature est renversée. À cet égard, il soutient que les progrès de la biotechnologie viennent aujourd'hui menacer l'intégrité de la nature humaine. C'est pourquoi nous serons peut-être bientôt confrontés « avec le dernier homme de Nietzsche dans une bouteille » ! (« Second Thoughts. The Last Man in a Bottle », *The National Interest*, été 1999, p. 31.)

23. Voir « La crise de l'avenir », article d'abord paru dans *Le Débat* (n° 7, 1980, p. 5-17) et puis repris dans le recueil *Sur l'histoire* (Paris, Gallimard, 1999, p. 233-262).

24. Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 250. L'ouvrage est tout d'abord paru en anglais sous le titre de *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, The University of Chicago Press, 1949). On trouvera l'édition allemande de 1953 – parue sous le titre de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* – reproduite dans *Sämtliche Schriften*, t. 2 (Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, p. 7-239).

25.*Ibid.*, p. 21.

26.*Ibid.*, p. 26.

27. Paris, Gallimard, 1969. Édition allemande : *Sämtliche Schriften*, t. 4, Stuttgart, J. B. Metzler, 1988.

28. Löwith, dans la section intitulée « Der endgeschichtliche Sinn von Hegels Vollendung der Geschichte der Welt und des Geistes » (« Le sens entéléchique de l'accomplissement hégélien de l'histoire du monde et de l'esprit »), fournit une synthèse éclairante du projet hégélien. Le point de vue que Löwith adopte est entièrement guidé par le concept de fin de l'histoire. Voir, en particulier, *De Hegel à Nietzsche, op. cit.*, p. 49-54.

29.*Ibid.*, p. 10 (édition allemande : p. 4). Traduction légèrement modifiée.

30. K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, p. 9 (notre traduction).

31. « Curriculum vitæ (9.1.1959) », *Archives de philosophie,* vol. 37, 1974, p. 190.

32. « "Säkularisation" : Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität », in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, sous la direction de Helmut Kuhn et de Franz Wiedmann, Munich, A. Pustet, 1964, p. 240-265. On se reportera aussi aux remarques du même auteur dans *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol. J.-L. Schlegel et D. Trierweller (Paris, Gallimard, 1999, p. 33-45).

33. « Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie », dans *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, *op. cit.*, p. 232.

34. K. Löwith, *Histoire et salut, op. cit.*, p. 248.

35.*Ibid.*, p. 243.

36. On notera que cette présentation de Löwith est fortement imprégnée par la théologie de O. Cullmann. Löwith le reconnaît d'ailleurs sans peine (*Histoire et salut, op. cit.*, p. 226, note 1). On peut se demander toutefois si ce choix théologique n'induit pas Löwith à présenter une interprétation du christianisme qui n'est certes pas arbitraire, mais qui pourrait tout de même être sujette à contestation et à révision. L'éclaircissement de ce point essentiel demanderait toutefois un développement qui dépasserait les limites du présent travail.

37.*Ibid.*, p. 242-243 (les italiques sont de nous).

38.*Ibid.*, p. 243-244.

39.*Ibid.*, p. 249-250.

40.*Ibid.*, p. 255. Löwith ne conçoit donc pas la conception du temps appartenant aux modernes comme une simple sécularisation ou transposition de la conception chrétienne du temps. Elle est plutôt le résultat d'un mélange à la fois de l'esprit chrétien et païen : « L'esprit moderne est indécis, il ne sait s'il est chrétien ou païen. Il regarde le monde de deux yeux différents, celui de la foi et celui de la raison. C'est pourquoi sa vision est nécessairement floue, comparée à la pensée grecque et chrétienne » (p. 255).

41. K. Löwith, « Die Dynamik der Geschichte und der Historismus », dans *Sämtliche Schriften*, t. 2, *op. cit.*, p. 309.

42.*Ibid.*, p. 310.

43. Pour une discussion critique par Löwith de ce thème heideggerien, voir *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, dans *Sämtliche Schriften*, t. 8 (Stuttgart, J. B. Metzler, 1984, p. 164-192).

44. François Hartog, dans un ouvrage récent intitulé *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris, Seuil, 2003), a décrit le présentisme comme étant la marque d'un nouveau « régime d'historicité » qui est venu se substituer au régime d'historicité moderne (voir, plus particulièrement, p. 119-127 et 207-218). Ce terme séduisant de présentisme demanderait bien sûr à être clarifié davantage au plan philosophique. La détermination de l'essence du temps qu'il recouvre reste en effet assez obscure. Comme la notion connexe de fin de l'histoire, le présentisme tient sa force plus de son pouvoir d'évocation que de sa clarté conceptuelle.

45. Dès 1933, Löwith avait une idée claire de ce que représentait cette expérience. Il écrivait en effet à Leo Strauss qu'il voulait remplacer l'« "ironie" romantique et le pathos existentiel par une "laconie" philosophique » et que, pour lui, la « vraie vertu de la philosophie est l'équanimité de l'indifférence – qui ne fait plus la distinction entre *res extensa* et *res cogitans*, entre être de nature et être de raison, moi empirique et moi absolu, *Dasein* et existence, être disponible et exister, bon et mal, authentique et inauthentique, etc., etc., mais qui, avec Nietzsche, acquiesce à l'existence dans sa totalité, telle qu'elle est, sans distinction, sans rien en retirer ni rien y ajouter » (Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, t. 3, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2001, p. 619. Pour la traduction française : « Correspondance entre Strauss et Löwith », *Cité*, n° 8, 2001, p. 190-191, traduction légèrement modifiée). Blumenberg a saisi avec une grande clarté l'intention philosophique finale de Löwith : « Il ne s'agit pas de Hegel ; son concept d'histoire n'offre que l'instrument argumentatif permettant de revenir au point de départ que Löwith avait établi avec son

ouvrage sur Nietzsche de 1935 : poser la renaissance de la cosmologie cyclique, telle que Nietzsche l'avait proclamée avec l'"éternel retour du même", contre la domination de la conscience historique linéaire. [...] Virtuellement, le dernier mot de l'histoire n'est alors que son avant-dernier mot avant le retour de la non-histoire » (*La Légitimité des Temps modernes, op. cit*, p. 36).

Leo Strauss et le problème de la sécularisation

Carole Widmaier

1 1. L'opposition entre raison et révélation, le problème théologico-politique, l'examen de ce qu'est le moment moderne : la très forte présence de ces sujets dans la pensée de Strauss nous invite à considérer comme légitime de lui poser la question de la sécularisation. Autrement dit, il n'est pas absurde de penser que cette interprétation de la modernité qu'on appelle sécularisation constitue un prisme valide pour aborder sa philosophie. Cependant, le concept même de sécularisation est si complexe que, s'il nous ouvre à la pensée d'un auteur, c'est sans doute pour plonger dans certains de ses aspects particulièrement délicats. Strauss ne fait pas exception.

2 Partons de l'énoncé chez Schmitt de ce que Blumenberg appelle le « théorème de la sécularisation [1] » : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés [2]. » On trouve parfois, à la lecture de Strauss, certains éléments qui vont dans le sens de cette thèse. C'est ainsi, comme le remarque Daniel Tanguay dans son ouvrage *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle* [3], que Strauss souligne chez Hobbes l'existence de nombreuses traces de concepts religieux sécularisés (nature, providence, toute-puissance de Dieu, etc.). Cependant, on remarque que dans l'ensemble Strauss est loin de souscrire à ce « théorème ». Pour l'essentiel, il rejette cette interprétation de la modernité pour la raison suivante :

elle manque la rupture, elle néglige le véritable caractère de commencement de la pensée moderne. En gros, ce théorème de la sécularisation est partiel et faux.

3 Il est nécessaire de préciser l'usage que nous ferons de la notion de sécularisation. Il s'agit avant tout d'une interprétation qui prend pour objet le passage du christianisme à la modernité – passage de la dépendance de la pensée vis-à-vis de la révélation biblique à l'affirmation de l'autonomie de la raison. En ce sens, voici un exemple type d'application du théorème de la sécularisation : la découverte, dans les philosophies de l'histoire, d'une Providence sécularisée (dans les figures de la Nature ou de la Raison). Mais il est tout à fait envisageable, dans un second temps, d'étendre le problème au statut de la transcendance en général dans la pensée moderne ; dans ce cadre, on pourra par exemple s'interroger sur ce qu'est « devenue », dans la philosophie moderne, la théorie platonicienne des Idées : c'est un type de questionnement qui met en jeu le théorème de la sécularisation.

4 Dans cette perspective, on interroge le rapport entre deux grands ensembles : la pensée antique et médiévale d'un côté, la pensée moderne de l'autre. C'est ce que fait Strauss quand il oppose la « pensée classique » et la « pensée moderne ». C'est dans la compréhension de cette opposition que se joue son refus du théorème. Quel est pour lui le moment de la rupture ? Il fait s'affronter le droit naturel classique et le droit naturel moderne (en particulier dans *Droit naturel et histoire* [4]) ; apparemment, la rupture devrait donc s'incarner dans la figure de Hobbes. En fait, Strauss voit dans Machiavel le précurseur du droit naturel moderne, le véritable

fondateur de la philosophie moderne, car il est le premier à avoir manifesté consciemment et fortement la rupture avec la philosophie classique. Il est donc logique, pour comprendre la complexité de la pensée straussienne sur cette question, de s'intéresser aux *Pensées sur Machiavel* [5].

5 2. Dans son grand ouvrage *Pensées sur Machiavel*, qui est devenu une interprétation de référence, Strauss présente Machiavel comme l'homme de la rupture. Son œuvre est définie fondamentalement comme « antitraditionnelle », de l'ordre de « l'innovation radicale » [6], bouleversant toute la tradition sur les deux plans de la politique et de la pensée. Machiavel est considéré comme un « prophète ». Cette lecture du geste machiavélien comme étant essentiellement de l'ordre de la rupture est conditionnée par l'attitude herméneutique adoptée par Strauss : « On ne peut pénétrer l'essence de la pensée de Machiavel sans se libérer de son influence. Pratiquement, cela suppose que l'on retrouve en soi et hors de soi l'héritage prémoderne de l'Occident, héritage biblique et classique. Pour rendre justice à Machiavel, il faut regarder de l'avant, à partir d'un point de vue prémoderne [7]. » C'est de ce point de vue que la pensée de Machiavel apparaît le plus clairement comme une remise en question radicale : remise en question des prémisses aristocratiques de la philosophie classique (Machiavel se trouve défini dès lors comme un « révolutionnaire [8] », car il déploie la pensée d'une sagesse ou d'une moralité propre au peuple) ; opposition radicale à l'ennemi principal, le christianisme, ou plutôt la « République chrétienne [9] ». La religion chrétienne se trouve critiquée, d'une part,

comme conduisant à l'amollissement, comme abaissant l'ordre humain en rendant vaine la recherche de la gloire terrestre, d'autre part, comme politiquement tournée vers la tyrannie, car un gouvernement fondé sur l'autorité divine rend toute résistance impossible.

6 Par opposition à l'influence chrétienne, le seul « droit chemin » pour lui est « celui dont la justesse a été mise à jour par l'expérience de l'histoire » [10]. Le modèle de Machiavel sera donc celui de la République romaine, caractérisée par la suprématie inconditionnelle de l'autorité politique en tant que telle sur l'autorité religieuse. C'est ainsi qu'à la fin du *Prince*, Machiavel en appelle à l'imitation des plus grands moments de l'Antiquité ; quant aux *Discours*, ils défendent l'idée selon laquelle les institutions romaines peuvent servir d'exemple à l'homme moderne. Tite-Live dans ce cadre « lui fournit le terrain de son expérience [11] » ; il est pour lui un « guide » pour « la remontée vers l'antiquité » [12]. Machiavel ressent la nécessité de trouver des « historiens autorisés susceptibles de transmettre dans le temps les pouvoirs de l'autorité d'origine » ; Tite-Live remplit ce rôle, et il va devoir « prendre la place de la Bible [13] ». Machiavel va « imprimer sa forme à la matière que lui fournit Tite-Live [14] ».

7 Autrement dit, Machiavel, comme « critique de la modernité » ou « critique du christianisme », va trouver dans la référence aux anciens « un critère provisoire » pour « juger » [15]. L'étude du passé a un rôle fondamental, puisqu'elle sert non seulement à prévoir ce qui arrivera, mais aussi à découvrir pour les situations présentes « des remèdes [...] que les anciens

[eux-mêmes] n'ont ni connus, ni appliqués [16] ». D'un côté donc Machiavel « applique strictement la maxime « la raison contre l'autorité » », car il refuse « la vénération de l'antiquité en tant que telle » [17] ; mais cela n'exclut pas de se référer à une autorité, à condition que celle-ci soit rationnellement fondée ; c'est le cas de la République romaine.

8 3. On connaît généralement de loin le jugement straussien sur la pensée de Machiavel. En bon moraliste, il jugerait Machiavel tout simplement immoral, voire diabolique. Dans notre texte, certaines expressions appuient cette idée : par exemple, le projet de Machiavel est « plus maléfique qu'humaniste [18] ». Mais nous ne pouvons évidemment pas nous contenter de cette approche, et il nous faut retracer l'argumentation (pleine de méandres) de Strauss.

9 Strauss part de l'opposition machiavélienne à l'idée d'un « meilleur régime » au sens classique du terme. Cette idée n'a pas de sens car « la nécessité fait qu'il est impossible aux hommes d'obéir à ce qu'on pourrait appeler la loi morale [19] ». Or « ce qui se voit contredit par toute pratique peut-il, sans contradiction, être posé comme constitutif de la nature humaine [20] ? » Contre cela, Machiavel va déterminer un « bien commun au sens amoral du terme [21] », ce qui conduira Strauss à formuler le jugement suivant : ordonnée à un bien commun amoral, la société civile ne se distinguera plus « d'une bande de gangsters [22] ». On voit bien que l'essentiel tournera autour de la pensée de l'autonomie du domaine politique. Strauss caractérise l'opposition entre la philosophie classique et la pensée de Machiavel de la façon suivante : dans la philosophie classique, le

salut des cités dépend de la coïncidence entre philosophie et pouvoir politique, qu'on peut espérer sans pouvoir la provoquer ; chez Machiavel, la coïncidence peut être provoquée, grâce à la propagande, dit Strauss, car elle peut transformer la pensée en force collective. Autrement dit, voici l'opposition : Aristote n'a pas compris jusqu'à quel point l'humain est malléable ; « les hommes ne sont pas bons, ils le deviennent par les lois [23] ». En regard de la Bible, Machiavel tenterait de substituer l'idée d'*humanité* à celle d'*humilité*. Or l'humanité, dit Strauss, implique la mise en garde « contre tout projet qui dépasserait l'humanité, ou, ce qui revient au même, qui abaisserait les objectifs purement humains [24] ». Pour reprendre une expression de l'article « Les trois vagues de la modernité », « le problème politique devient un problème technique [25] ».

10 Ce que Strauss lit chez Machiavel, c'est « la subordination décisive de la moralité à la société [26] ». Ainsi Machiavel défend jusqu'à un certain point le régime des princes : il est dans une position de *neutralité* (une « neutralité inhumaine [27] ») vis-à-vis de l'alternative république ou principauté. Autrement dit, son argumentation se maintient dans une ambiguïté fondamentale. Elle « part du patriotisme désintéressé et aboutit à la tyrannie criminelle [28] », et si la république est le meilleur régime, c'est simplement parce qu'elle remplit le mieux la fonction naturelle de la société politique (ce bien commun amoral qu'est la sécurité). Le seul bien inconditionné chez Machiavel, c'est la vérité. Quant au mal, il n'y en a pas d'incurable : être méchant, c'est être sans liens ou sans chaînes ; le bien et le mal

sont le résultat d'une habitude. La tâche de la politique est de donner une direction aux passions et aux humeurs malignes, par le biais des institutions.

11 À ce renversement du rapport entre moralité et société vient s'ajouter un problème de perspective, qui se manifeste par une certaine « prétention » des penseurs modernes : les modernes seraient « plus aptes que les anciens à saisir ce qui est fondamentalement vrai dans les actions humaines : car cette vérité se donne plus facilement à qui peut comparer "le présent et le passé" [29] ».

12 Finalement, Machiavel « témoigne des limites de l'humanisme. L'homme doit se comprendre à la lumière du Tout ou de son origine, laquelle n'est pas humaine ; mais l'homme est aussi cet être qui doit transcender l'humanité : s'il ne peut le faire dans la direction du sur-humain, il le fait dans celle du sous-humain [30] ». Car Machiavel choisit de prendre pour point de repère, non pas la manière dont les hommes doivent vivre, mais la manière dont ils vivent effectivement (la « vérité effective »). Strauss analyse ce changement de point de vue comme un « abaissement du point de mire [31] » ou un « abaissement des exigences ». On s'oriente « vers les racines dissimulées sous la terre [32] ». En ce sens on peut comprendre pourquoi Strauss appelle souvent Machiavel le « prophète désarmé [33] » : peut-être est-il désarmé parce qu'il ne mobilise aucune transcendance.

13 4. Pour saisir ce qui est en jeu dans la critique straussienne de Machiavel, il faut s'intéresser à deux points : le rapport rupture-permanence et la question du conflit.

14 Strauss analyse la « cosmologie » de Machiavel comme la conception d'un monde demeurant toujours le même, même somme de bien et de mal, de vertu et de vice. Les variations que l'on peut observer d'une époque à l'autre ou d'une région du monde à l'autre relèvent de « différences d'éducation [34] ». Par conséquent, les situations sont amenées à faire leur retour périodique : « la situation qui a vu naître l'acte fondateur fait retour à chaque fois que la société se trouve confrontée dans sa totalité à une grave menace [35] ». Si Machiavel en ce sens représente une rupture et répond à l'urgence d'un nouvel acte fondateur, c'est parce que la situation a changé certes, mais non pas parce que la situation serait totalement inédite ; d'où d'ailleurs la possibilité de prendre appui sur un passé glorieux pour trouver des solutions aux difficultés du présent. Parallèlement, dans son analyse de la rupture machiavélienne, Strauss peut dire que les opinions de Machiavel « appartiennent à un type de pensée et de pratique politiques aussi vieux que la vie politique elle-même [36] ». Machiavel a des prédécesseurs dans les figures de Calliclès ou de Thrasymaque. Cela dit, alors même qu'il utilise des éléments déjà connus, son geste est proprement créateur. Autrement dit, la rupture réside plus dans une nouvelle lecture du réel que dans la découverte de phénomènes nouveaux.

15 Pour ce qui touche à l'idée de conflit, Strauss met en valeur à plusieurs reprises cette dimension chez Machiavel, et il est vrai que c'est l'un des aspects remarquables de sa pensée du domaine politique. Car si celui-ci est autonome, il est structuré par la *permanence du conflit*, principalement entre les deux humeurs

fondamentales, celle du peuple et celle des grands. Dans ce cadre, la liberté correspondra à une sorte d'équilibre dans la durée : elle pourra être maintenue « si une juste proportion peut être établie entre la force du peuple et la force des grands [37] ». Quant au conflit entre la politique et la religion, il se définit ainsi : le fond de l'œuvre de Machiavel (et de ses successeurs) est constitué par le combat « contre un seul et même pouvoir – le Royaume des Ténèbres, comme le surnommait Hobbes ; un tel combat était plus important à leurs yeux que n'importe quelle solution politique [38] ». Mais la religion se trouve réduite, puisque son rôle, quoique essentiel, comme religion civile, devient purement « politique », c'est-à-dire ordonné à la recherche de ce bien commun amoralement défini.

16 Finalement, Strauss, à propos du geste machiavélien inaugurateur de la modernité, parlera d'Obscurcissement (plutôt que de « Lumières ») : cet obscurcissement touche à la philosophie et à son statut. Machiavel « dénie l'existence d'un ordre propre à l'âme, et du même coup celle d'une hiérarchie de manières de vivre ou de biens ». Car tout est analysé comme si le supra-politique n'avait aucun rapport avec le politique ou n'existait tout simplement pas : et ceci malgré la recherche machiavélienne de la nature de l'État et sa pensée de la permanence ! Ce qui a l'apparence d'une découverte n'est qu'une « simplification stupéfiante ».

17 Le regard, qui était auparavant parfois élogieux, devient vraiment négatif : non seulement Machiavel n'a pas mis au jour « un seul phénomène qui n'ait été pleinement connu des classiques [39] » – ce que finalement on ne peut pas lui reprocher puisque le monde lui-même n'a

pas changé – mais encore il a oublié l'essentiel – le supra-politique, et la dépendance effective de la vie politique vis-à-vis de celui-ci. Tout est vu sous une nouvelle lumière, mais cette lumière est « particulièrement trouble » ; un horizon « incroyablement étriqué » apparaît comme un horizon « merveilleusement élargi ». Et « c'est la signification même de la philosophie qui subit un changement ». Alors que l'ouverture à la philosophie était le critère de la valeur de la cité antique, la société pensée par Machiavel est essentiellement fermée à la philosophie. L'idée même de philosophie est renversée, puisqu'il s'agit désormais pour elle de « tranquilliser la condition humaine [40] » ; « la caverne devient le substantiel [41] » ; l'humain est compris à la lumière du sous-humain. Et surtout, la « base naturelle de la distinction essentielle entre les philosophes et les non-philosophes » se trouve détruite. « L'homme moderne ne s'est jamais tant étendu tout en se rapetissant [42] . »

18 Avant de voir ce que toutes ces analyses impliquent pour la compréhension par Strauss du moment moderne et pour sa pensée de la sécularisation, nous allons y lire en filigrane quelques éléments du *projet straussien*. Strauss maintiendra le conflit des autorités plutôt que de l'écraser : le conflit straussien, à la différence du conflit machiavélien, qui reste intrinsèque au domaine politique, opposera en permanence le politique avec ce qui lui est extérieur. Par ailleurs, il refusera, contre ce qu'il interprète de la pensée moderne, de considérer l'ordre humain pour lui-même : il sera intégré dans un ensemble plus vaste, celui de la nature, ce qui permettra de refonder une sorte de

rapport de transcendance : « Il semblerait [dit Strauss] que l'idée d'une nature bienfaisante ou celle de la primauté de Dieu puissent retrouver une vitalité si elles sont repensées à partir des expériences fondamentales dont elles sont dérivées [43]. » Cette phrase est programmatique et énigmatique. Pour comprendre ce que veut dire Strauss, il faudra intégrer la dimension de la situation présente (la crise de la modernité).

19 5. Si Strauss désigne le christianisme comme l'ennemi principal de la philosophie moderne, celui contre lequel elle s'est consciemment constituée, c'est bel et bien pour rejeter toute application du théorème de la sécularisation de type schmittien. L'interprétation de la modernité comme sécularisation relève précisément du défaut spécifiquement moderne qui consiste à vouloir régler les conflits en les intégrant : c'est le « faux esprit d'accommodement [44] » dont D. Tanguay parle dans son ouvrage. Il existe un texte où Strauss examine directement la validité de la sécularisation comme interprétation de la modernité : il s'agit des « Trois vagues de la modernité ». L'examen est assez systématique et a donc l'avantage de traiter de la question de la sécularisation en plusieurs sens :

- *Premier aspect* : « Selon une conception très commune, la modernité est la foi biblique sécularisée ; la foi biblique en l'autre monde est devenue radicalement immanente à celui-ci. Très simplement : plutôt que d'espérer une vie céleste, il s'agit d'établir le ciel sur terre par des moyens purement humains. Mais tel est exactement le projet de Platon dans sa*République* : mettre un terme à tout le mal sur terre par des moyens purement humains [45]. » Autrement dit, l'opposition transcendance-immanence, divin-humain n'est pas valide pour comprendre le passage d'une époque à l'autre.
- *Deuxième aspect* : selon une version plus nuancée de cette même interprétation, la sécularisation signifie « préservation de pensées, de

sentiments ou d'habitudes d'origine biblique après la perte ou l'atrophie de la foi biblique [46] ». Le problème est que cela « ne nous dit pas ce qu'est la sécularisation, sinon négativement [...]. L'homme moderne était pourtant guidé, à l'origine, par un projet positif. Il se peut que ce projet positif n'ait pu être conçu sans l'appoint d'ingrédients survivant à la foi biblique ; mais on ne saurait décider si tel est réellement le cas sans avoir au préalable compris le projet lui-même [47] ». Pour le moment, la question reste ouverte, mais nous verrons que Strauss refusera fondamentalement cette interprétation, à moins de considérer la sécularisation comme un concept tellement large qu'il équivaudrait à la modernité elle-même. Or justement nous sommes réunis pour essayer d'y voir plus clair, c'est-à-dire, dans la mesure du possible, pour essayer d'étudier la légitimité ou l'illégitimité du concept. Ce que l'on voit dans tous les cas, c'est qu'est en jeu le projet moderne comme *projet positif*, c'est-à-dire avant tout pour Strauss, *conscient*. Lorsqu'un penseur comme Machiavel affirme franchement sa rupture avec tout ce qui l'a précédé, c'est se croire plus intelligent que lui de vouloir montrer que la rupture n'est pas réelle, et que souterrainement des forces spirituelles d'une grande puissance continuent à agir en lui malgré lui. On en revient à cette grande maxime de l'herméneutique straussienne : ne pas vouloir comprendre les auteurs mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes ; autrement dit, faire preuve d'humilité dans la lecture pour « rendre justice [48] » à Machiavel.

Dans la suite du texte, Strauss déploie sa propre vision de la modernité, avec ses « trois vagues », inaugurées respectivement par Machiavel, Rousseau et Nietzsche. Dans ce cadre, il est amené à parler de Hegel.

- Ce qui nous conduit au*troisième aspect* : en revanche, la philosophie hégélienne nous force à reconsidérer la question. « Le christianisme consiste en sa réconciliation avec le monde, le *saeculum*, en sa complète sécularisation, processus commencé avec la Réforme, poursuivi avec les Lumières et achevé dans l'État postrévolutionnaire. » « Dans le cas de Hegel, nous sommes en vérité contraints de dire que l'essence de la modernité est le christianisme sécularisé, car la sécularisation est consciemment et explicitement l'intention hégélienne [49]. » On a l'impression que Strauss retourne sa veste, que sa lecture de la modernité est ici contradictoire avec celle que l'on a pu tirer de ses *Pensées sur Machiavel*. En fait, pour comprendre de quoi il est question, il faut adopter successivement deux points de vue :

1. certaines philosophies modernes se structurent consciemment sur un procédé de sécularisation : c'est le cas de Hegel selon Strauss ;

2. nous ne sommes pas pour autant fondés à affirmer que la pensée moderne *dans son ensemble* est structurée par ce processus, et surtout pas qu'elle est structurée par lui sans qu'elle le sache, *inconsciemment*. Remarquons donc deux choses : d'une part, Strauss résiste à cette interprétation ; simplement, dans certains cas, il est contraint de l'accepter ; d'autre part, sécularisation ou pas, c'est toujours de procédés conscients qu'il doit s'agir, de gestes à proprement parler, et non pas de phénomènes souterrains. Et dans le cas qui nous occupe, celui de Machiavel, celui de l'origine de la modernité – on a véritablement une pensée de l'origine chez Strauss, dans la mesure où l'origine est ce qui donne sens à tout l'ensemble qu'elle inaugure –, le geste est conscient et il vient du coup tuer dans le fruit toute tentative d'expliquer la modernité de manière systématique en fonction du théorème de la sécularisation.

20 6. Cependant, il ne faut pas oublier ceci : le jugement négatif porté en fin de compte par Strauss sur la pensée moderne, moins d'ailleurs en elle-même que dans son opposition à la pensée classique. On sait que le grand penseur du refus du « théorème de la sécularisation » est Blumenberg. Il défend en gros la position suivante : ce théorème constitue une délégitimation des Temps modernes, du projet moderne comme projet d'autofondation rationnelle, qui serait décrété d'emblée comme voué à l'échec. Donc Blumenberg inscrit sa critique du théorème de la sécularisation dans l'horizon de la « légitimité des Temps modernes », c'est-à-dire de la relégitimation du projet qui les définit.

21 On peut dire qu'à l'inverse de Blumenberg, *le refus par Strauss du théorème de la sécularisation s'inscrit dans la perspective d'une délégitimation de la modernité* : il s'agit de ne pas plaquer la modernité sur ce qu'elle dit combattre – et qu'elle combat effectivement – pour mieux faire

voir la perte qu'elle représente par rapport à la pensée classique. C'est ainsi que l'« autofondation » sera analysée *comme telle*, et que sera déplorée la destruction de toute transcendance ; c'est ainsi également que la croyance moderne dans le progrès sera lue comme confiance, nihiliste parce sans contenu humain, dans le futur en tant que tel.

22 Il faut penser que Strauss formule à propos du temps présent le diagnostic d'une crise de la modernité : la pensée moderne est en crise. Pour autant, dit-il, « ce fait irrécusable ne nous autorise pas à en revenir aux formes antérieures de la pensée moderne : la critique nietzschéenne du rationalisme moderne ou de la confiance moderne en la raison ne peut être ni écartée ni oubliée [50] ». Autrement dit, il nous est impossible de revenir au geste machiavélien, à l'origine de la pensée moderne, pour redonner un souffle à la démocratie libérale en crise. En revanche, « la démocratie libérale [...] trouve un puissant appui dans un mode de pensée qui ne peut en rien être qualifié de moderne : la pensée prémoderne de notre tradition occidentale [51] ».

23 Finalement, le refus du théorème de la sécularisation justifie *le projet straussien de réhabilitation ou de réactivation des expériences et des fins* [52] *de la philosophie classique*. Le sens du refus du théorème de la sécularisation n'est donc pas d'éviter la délégitimation de la modernité, mais d'éviter celle de la philosophie classique (comme utopiste et dépendante d'autorités extérieures). Par opposition au mouvement machiavélien, il s'agira de déterminer des repères absolus, de resituer l'humanité dans une nature – plutôt que de la considérer comme un ordre indépendant –, de

penser une moralité dépassant la politique comme domaine, et une politique rattachée à la moralité. L'erreur d'interprétation consisterait à lire dans ces principes de la philosophie classique une *dépendance* de la raison par rapport à des autorités extrinsèques ; en fait, pour Strauss, c'est plutôt à la naissance de la philosophie politique classique qu'a lieu la véritable émancipation de la raison ; il n'est certes pas question d'autofondation, mais de *fondation rationnelle*, qui ne s'interdit pas de penser le supra-politique ni de penser l'inscription de l'homme dans une nature qui le dépasse.

24 Il s'agira également, contre la réduction des conflits par la pensée moderne – « réduction » au sens où l'on réduit l'ennemi, c'est-à-dire où on le fait taire –, de redécouvrir et redonner vie au conflit entre la philosophie et la loi – entre « Athènes et Jérusalem » –, et entre le philosophe et la cité. Car le problème de cette volonté antireligieuse ou antithéologique, qui définit le geste machiavélien et qui dément le théorème de la sécularisation, est qu'elle se manifeste dans l'étouffement du point de vue religieux par le point de vue philosophique, qui dès lors n'a plus grand-chose de philosophique. La philosophie ne peut exister comme telle que dans la permanence du conflit avec la révélation et avec la cité. Car sans ces conflits elle ne peut pas exister comme mode de vie (cette attitude fondamentale qui consiste à penser un au-delà du simplement humain).

25 7. Nous avons insisté plus haut sur deux aspects que l'on pouvait tirer de la lecture par Strauss de Machiavel : la dimension du conflit et celle du rapport entre permanence et rupture. Il semble bien que ce soit

autour de ces deux aspects que le geste proprement straussien se définisse.

26 Car ce qui doit être maintenu, c'est le conflit, c'est-à-dire la différence vivante des modes de vie et leur hiérarchie, différence et hiérarchie qui sont précisément fondées en nature. C'est le caractère antidémocratique et « supérieur » de la pensée de Strauss, son « préjugé aristocratique ». Il faut remarquer que cet aspect est loin d'être secondaire chez lui, il ne s'agit pas d'une simple opinion politique : c'est une affirmation qui commande un grand nombre d'analyses philosophiques. On a bien vu que l'interprétation de Machiavel *aboutissait* au problème de la distinction entre philosophes et non philosophes.

27 Cela nous permet de mieux comprendre ce *paradoxe de la rupture sur fond de permanence*. Ce qui caractérise une origine philosophique, c'est un geste nouveau, une attitude de pensée nouvelle. Autrement dit, la rupture est franche, mais elle se situe chez Strauss uniquement *sur le terrain philosophique*. C'est pourquoi cette pensée de la rupture n'est pas incompatible avec une *pensée de la permanence du réel* : elle se fonde même sur elle. Le réel est permanent, puisqu'il est *naturel*. Paradoxalement, alors qu'il critique la portée d'une « autofondation rationnelle », Strauss au fond refuse que la pensée, de quelque manière que ce soit, soit seconde ; les oppositions sont toujours entre attitudes de pensée. Ainsi par exemple les expériences qui sont à l'origine du mode classique de philosopher sont tout à fait « remobilisables » pour Strauss, précisément parce qu'elles possèdent une forme de permanence.

28 On sait que l'un des grands aspects de la critique straussienne des dérives de la modernité est sa critique de l'historicisme (la lecture des pensées comme essentiellement dépendantes de leur temps). On pourrait croire qu'en refusant à la fois le théorème de la sécularisation et l'historicisme, Strauss refuse à la fois la négligence du changement et sa surévaluation. En fait, le discours de Strauss ne se situe pas sur ce plan, sur le plan d'une compréhension des changements dans la réalité elle-même ; *il ne les intègre que dans l'ordre de la pensée*.

29 C'est pourquoi, pour finir, nous proposons d'opposer à la pensée de Strauss celle de Hannah Arendt : Arendt montre de manière magistrale, en particulier dans *Le Système totalitaire* et dans *Condition de l'homme moderne*, que la recherche des traits permanents de l'existence humaine ne peut se départir d'une pensée de l'*événement*. La *phénoménologie du politique* que l'on trouve dans son œuvre se développe en contradiction franche avec l'idée straussienne de la *philosophie politique*. La pensée doit précisément se défaire des « valeurs » de la philosophie pour appréhender la réalité politique. Mais cela n'implique pas l'abandon de la recherche de tout fondement : ce fondement, ce sera chez Arendt la *problématique de la condition*. Elle déploie une conception de l'action comme possibilité de nouveaux commencements : et en ce sens, ce qu'elle reprochera à Machiavel, c'est sa volonté de maîtriser le réel (de rabattre l'agir sur le faire). Opposée à la conception straussienne de la nature humaine, ce rapport action-condition permet réellement de *penser* l'émergence du nouveau au sein des *phénomènes*, et

permet également à la pensée de trouver ses repères au sein de la *crise du jugement* qui caractérise *notre* modernité.

30 C'est peut-être de cette manière que la modernité à chacun de ses instants pourra être comprise *en elle-même*, c'est-à-dire comme *époque* et non pas seulement comme période.

NOTES

1. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

2. Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

3. Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003. D. Tanguay donne d'ailleurs dans cet ouvrage sa propre interprétation du problème de la sécularisation chez Strauss.

4. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Champs Flammarion, 1986.

5. Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982.

6.*Ibid.*, p. 87.

7.*Ibid.*, p. 44.

8.*Ibid.*, p. 152.

9.*Ibid.*, p. 189.

10.*Ibid.*, p. 198.

11.*Ibid.*, p. 112.

12.*Ibid.*, p. 115.

13.*Ibid.*, p. 131.

14.*Ibid.*, p. 124.

15.*Ibid.*, p. 125.

16.*Ibid.*, p. 138.

17.*Ibid.*, p. 178.

18.*Ibid.*, p. 134.

19.*Ibid.*, p. 267.

20.*Ibid.*, p. 278.

21.*Ibid.*, p. 279.

22.*Ibid.*, p. 282.

23.*Ibid.*, p. 286.

24.*Ibid.*, p. 228.

25. Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », trad. Y. Hersant, *Cahiers philosophiques*, n° 20, 1984, p. 12.

26.*Pensées sur Machiavel, op. cit.*, p. 317.

27.*Ibid.*, p. 305.

28.*Ibid.*, p. 300.

29.*Ibid.*, p. 145.

30.*Ibid.*, p. 103.

31. « Les trois vagues de la modernité », article cité, p. 11.

32. Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel, op. cit.*, p. 313.

33.*Ibid.*, p. 108.

34.*Ibid.*, p. 222.

35.*Ibid.*, p. 278.

36.*Ibid.*, p. 42.

37.*Ibid.*, p. 283.

38.*Ibid.*, p. 252.

39.*Ibid.*, p. 318.

40.*Ibid.*, p. 319.

41.*Ibid.*, p. 320.

42.*Ibid.*, p. 321.

43.*Ibid.*, p. 323.

44. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle, op. cit.*, p. 157.

45. Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », article cité, p. 8.

46.*Ibid.*, p. 8.

47.*Ibid.*, p. 8-9.

48.*Ibid.*, p. 12.

49.*Ibid.*, p. 19.

50.*Ibid.*, p. 21.

51.*Ibid.*, p. 22.

52. On pourrait être tenté de parler de réhabilitation des « *valeurs* » de la philosophie classique. Mais, comme l'a très justement fait remarquer Pierre Hassner lors du colloque, employer le terme même de « valeurs » à propos de ce qui constitue pour Strauss l'essence de la philosophie est contradictoire. Car les « valeurs », par définition, sont déterminées en rapport à d'autres valeurs : en ce sens, les fins de la philosophie classique ne peuvent en aucun cas être chez Strauss appelées des valeurs.

Réinvestissement : une nouvelle histoire ?

Philippe Quesne

1 Si le terme de « sécularisation » signifie que les contenus intellectuels, sociaux, culturels, politiques, d'une époque ne peuvent se comprendre que comme la transposition de contenus antérieurs, tous religieux à l'origine, il semble alors que tous ceux qui font cette hypothèse ont déjà présupposé le sens de ce qu'ils décrivent à l'aide de ce concept, c'est-à-dire l'histoire. L'histoire est pour eux la succession des époques, des âges du monde, le flux des représentations, des visions du monde, etc. C'est à l'intérieur de ce sens relativement inélucidé de l'histoire qu'ils mènent une enquête qui se rapporte aux faits qui surviennent à l'intérieur de cette histoire, qu'il s'agisse d'idées ou d'événements. Ils proposent de schématiser ce flux historique, entendu en ce sens assez naïf, comme « sécularisation ». Dans la mesure où ils visent ainsi le tout de l'histoire, ou le tout de son mouvement, ils semblent échapper au reproche d'être simplement des historiens, car les historiens se contentent d'interpréter des segments de cette histoire globale. Pourtant, leur entente de l'histoire est tout aussi naïve que celle des historiens, et de ce point de vue, ils sont des historiens masqués en philosophes. Ils sont évidemment les bienvenus, dans la mesure où leur hypothèse ouvre un champ de recherches purement historique en philosophie, et donc un travail positif qui justifiera pleinement la position institutionnelle de la philosophie. Malgré tout, cette hypothèse de travail

transforme le travail philosophique en travail historique, dans la mesure où historiens comme philosophes partent du même sens du mot « histoire ».

2 C'est pourquoi il est impossible d'inscrire le nom ou les thèses de Blumenberg dans un débat sur la sécularisation. Quand Blumenberg parle de sécularisation, il ne parle pas de l'hypothèse sur le tout de l'histoire dont nous parlons, et il est donc vain de vouloir faire de Blumenberg celui qui relancerait une fois de plus ce débat sur la sécularisation en prenant la défense de l'époque moderne. Chacun des participants s'adresserait, de manière un peu incongrue, à l'époque ; les uns lui diraient : tu te donnes pour autre chose que tu n'es, pour une époque laïque et profane, alors que tu es religieuse et héritière de la religion, dont tu conserves les contenus, tu te maquilles en originale, comme une adolescente, alors que tu n'es qu'une imitatrice, tu joues les créatrices alors que tu n'es qu'une copieuse ; les autres diraient : tu es telle que tu te présentes, seulement certains cherchent à te défigurer, à te calomnier en te peignant comme une plagiaire, ce que tu n'es pas ni ne saurais être. Un troisième, plus iconoclaste et rusé, pourrait lui aussi avoir son mot à dire : ta malhonnêteté n'est pas là où la voient tes détracteurs, non tu es malhonnête, car tu ne te présentes comme religieuse ou comme morale qu'idéologiquement, pour laisser battre son plein ce que tu caches en ton sein, le nihilisme ; les *leitmotive* religieux, ceux de la sécularisation ou les autres, ceux de la morale, des droits de l'homme, font partie de toi à titre de propagande ; ce que tu es, un nouveau monde, une nouvelle époque, a besoin de l'ancien, de faire

revenir superficiellement l'ancien, car tu ne peux agir pour ce que tu es qu'en te masquant, qu'en dirigeant les yeux de tes contemporains ailleurs que sur toi, qu'en faisant diversion. Et tu as peut-être trouvé dans les historiens philosophes de la sécularisation, et ce à leur insu, tes thuriféraires les plus exaltés, car ils redorent ton blason en y inscrivant à nouveau les symboles hauts en couleur des anciens temps. Si tu leur donnes du succès, ce n'est pas un malentendu ; si tu promeus leurs études, c'est qu'elles te sont utiles.

3 Autour de la question de la sécularisation, les philosophes ne se mettraient au fond à faire de l'histoire que pour faire de la politique : religieux ou laïque, droite ou gauche, monothéiste ou païen ? Et au fond, c'est encore heureux, car remonter le cours de l'histoire en tous sens et en errant à travers ses détails peut paraître si ennuyeux qu'il faut bien une autre tâche qui donne sens à ce travail de fourmi.

4 Blumenberg ne fait pas partie de ce débat, car il est infra-historique, alors que Blumenberg pose la question au sujet de l'histoire en général. Et il pose la question au sujet de l'histoire de manière historique : « Pour beaucoup de philosophes, les questions avec lesquelles la philosophie de ces dernières années et de ces dernières décennies avait l'habitude quotidienne de traiter sont devenues trop larges. Parmi celles-ci : la question de l'histoire [1]. » En ce sens, Blumenberg se décrit lui-même, à son époque, comme il décrit en philosophe ceux qui sont placés dans un tournant ou un seuil historique : une question qui n'a plus de réponse évidente continue de se poser, il n'est pas possible de se soustraire à son exigence, mais il n'est pas possible non

plus d'y répondre tant les anciennes réponses sont devenues des énigmes. Pour réagir à cette sursollicitation, au tournant d'une époque, il est fréquent qu'une toute nouvelle réponse soit donnée, empruntant à des coordonnées anciennes, et leur faisant produire une nouveau sens : un nouveau système surgit, donnant une nouvelle réponse, souvent globale, à une vieille question d'ordre global. On pourrait considérer qu'à notre époque, la métaphore de la sécularisation est une telle nouvelle réponse : ce qui est apparemment nouveau n'est que de l'ancien, mais donnant un nouveau sens à l'ancien. Le théorème de la sécularisation pourtant ne fonde pas une nouvelle métaphore.

5 Blumenberg conjure et désamorce une telle réactivation historique face à la question de l'histoire. Il faut traiter *en détail* une telle question *monumentale*. Et la traiter en détail est devenu possible parce que la position et la résolution des problèmes, au moment historique de Blumenberg, font pressentir une telle solution : il s'agit d'un développement conjoint de la philosophie et de l'histoire. D'une part, la philosophie hégélienne et posthégélienne, qui interprétait le tout de l'histoire de manière infra-historique, a subi la critique nietzschéenne de l'historicisation de la pensée, et s'est transformée en une question qui n'est plus infra-historique, et qui est directement le résultat de la critique nietzschéenne, au sujet de l'historicité de l'histoire. Celle-ci culmine chez Heidegger en une phénoménologie transcendantale de l'histoire qui n'a plus rien d'infra-historique, et il est ainsi tout à fait étonnant au premier abord que les élèves de Heidegger

constituent le gros des troupes sécularisantes, renouant avec une inspiration hégélienne. On pourrait dire que, du point de vue philosophique, Blumenberg se trouve confronté à une brusque rechute dans l'ordre des défis de la pensée qui avaient été assumés jusqu'à Heidegger, et face auxquels il semble qu'une certaine angoisse prenne la pensée allemande post-heideggérienne. Blumenberg se trouve donc en mesure de relancer ce mouvement, dont le refoulement se fait à travers le motif de la sécularisation.

6 Par ailleurs, du côté de l'histoire : l'intérêt des disciplines historiques s'est lui-même déplacé, au moment même où la philosophie, hégélienne et post-hégélienne, traitait de l'histoire en gros et « à la louche », des grandes périodes classiques achevées et pourvues de sens vers les zones plus confuses de transition, de destruction, de reformation.

7 On pourrait dire que ce double mouvement est un mouvement moderne et critique, si par là on entend un processus de séparation et de constitution d'autonomie des disciplines du savoir : c'est un mouvement de divergence qui fait que la philosophie s'affirme contre l'infra-historique et que l'histoire s'éloigne de plus en plus de la philosophie en s'éloignant des grandes périodes dont le projet paraît fixé par les philosophes dans de grandes caractéristiques.

8 Cela dit, encore faut-il que ce mouvement de divergence, quand il s'accentue en polémique, ne fasse pas oublier ce qui peut s'inscrire d'historique dans la philosophie et de philosophique dans l'histoire. La mauvaise réconciliation entre les deux, qui n'est qu'une rechute hégélianisante, porte le nom de sécularisation,

car elle rompt à l'intérieur de la philosophie avec la conquête d'une position qui n'est plus infra-historique, et son raisonnement historique tient encore beaucoup trop de ce découpage en grandes époques qui affectait l'histoire philosophique.

9 La bonne réconciliation entre ces deux courants divergents, qui part de la position extra-historique de la question de l'histoire, au lieu de l'accepter naïvement comme un fait, et qui se donne les moyens de la résoudre sans négliger l'histoire de fait, est celle tentée par Blumenberg.

10 Déjà dans sa Dissertation, Blumenberg confesse son projet : retrouver l'historicité de l'histoire. Il faut réentendre les deux mots associés dans ce programme : l'historicité de l'histoire. Il ne s'agit donc pas d'une analyse transcendantale de l'historicité, qui procède au moyen d'une séparation du fait et de l'essence, ni d'une simple histoire des faits ou des idées, comme en est capable l'historien ou l'historien-philosophe, mais de rapporter l'une à l'autre historicité et histoire. En d'autres termes, moins grandiloquents, moins massifs, ou moins dramatiques, il s'agit de trouver un point de rencontre entre les événements et les témoignages ou documents. Or, ce point de rencontre est l'époque se faisant comme changement d'époque, comme histoire se faisant. À un changement d'époque, on a besoin d'aller aux racines et aux profondeurs de l'histoire, car l'histoire s'y passe de manière cachée sous les manifestations documentaires les plus évidentes pour l'historien. C'est ainsi que ces documents sont l'objet d'un déplacement invisible, et c'est pourquoi ces documents sont, au sens propre, des métaphores. C'est

pourquoi la métaphorologie consiste à analyser l'historicité de l'histoire en partant du principe que, dans les tournants de l'histoire, les documents sont des métaphores, qui font changer la signification des termes qu'ils emploient, indiquant par là un événement sous-jacent.

11 Cela dit, la métaphore attestée dans le document doit être le résultat d'une activité particulière de l'homme, qui fait l'histoire, même s'il ne fait pas l'époque. Cette activité de métaphorisation prend le nom de « réinvestissement ». La métaphore est ce que l'opération de « réinvestissement » produit. La catégorie de « réinvestissement » est donc celle qui nous permet d'entrer depuis les métaphores du document dans les soubassements de l'histoire, dans l'expérience historique.

12 Pour faire ressortir le caractère philosophique du changement d'époque, quoi d'autre que la catégorie la plus éminemment philosophique depuis Platon, celle d'invisible ? Il n'y a pas de témoins d'un bouleversement d'époque, et le changement est une limite qui n'est liée à aucune date, mais il y a pourtant un seuil, dont on peut montrer à partir de documents qu'il a été franchi, c'est-à-dire que quelque chose s'est passé, un événement invisible à tous, donc une époque se faisant, qui n'est pas l'histoire que les hommes font. Telle est la prétention épistémologique de Blumenberg quand il déclare vouloir traiter à moindres frais ce problème trop large dont il hérite : l'histoire.

13 Un exemple, celui de la modernité. Blumenberg montre que Cues et Bruno répondent aux mêmes questions, appartiennent à un cadre ou à un lieu historique qui

leur est commun, mais que leurs réponses, ainsi que leur manière, leur style, sont si différents que, quand on met l'un à côté de l'autre les deux documents, on est obligé de s'avouer que quelque chose s'est passé, « en dessous de la surface de la chronologie et des événements qu'elle permet de dater [2] ». Il s'agit d'analyser ce qui s'est passé dans ce seuil invisible à l'aide de la notion de « réinvestissement ».

14 Ce seul exemple permet d'ailleurs de montrer en quoi on ne saurait indexer les prétendues thèses de Blumenberg à un débat sur la sécularisation où il fournirait une réponse favorable à la modernité. En effet, Blumenberg ne peut être complice de la conscience de soi de la modernité qui ne pourrait accepter l'idée d'une telle limite invisible sous la surface historique, car un tel seuil suppose la coexistence des deux époques, leur contemporanéité : Bruno résout les mêmes problèmes que Cues. C'est ainsi que la modernité, dans sa prétention auto-affirmatrice, dans son obsession du commencement, a voulu quant à elle fixer une limite visible, un point de rupture absolu, à travers l'invention de figures de seuil symboliques : Colomb, Luther, Copernic, Descartes. Blumenberg montre tout ce qu'a de problématique le fait de vouloir exprimer l'expérience de l'époque, de vouloir l'arracher au silence du seuil invisible : l'histoire comme discipline ne peut manquer de s'emparer de ces figures de seuil pour les ramener à ce qui précède, pour dissoudre leur originalité. Nous nous trouvons ici dans le contexte d'une dialectique au sens kantien, dialectique qui montre que c'est l'auto-affirmation de la modernité qui engendre directement, en direction contraire, sa

relativisation historique, puis la perte totale de son originalité, à partir d'une affirmation absolue de celle-ci. C'est qu'il aurait fallu se plonger dans le seuil invisible de l'histoire se faisant, entre Cues et Bruno, au lieu de prendre au sérieux l'auto-affirmation absolue de la modernité. Il est possible avec Blumenberg de comprendre que la modernité, comme toute autre époque, soit absolument originale, tout en étant l'héritière voire la contemporaine de ce qui la précède. La tentative sécularisante fait elle-même partie de ce nivellement théorique de l'originalité historique du seuil : la volonté moderne de fixer le point de rupture, la limite, devait buter sur la raison historique qui ramène aux contenus anciens et voit dans toute époque une contingence, aboutissant par exemple aux constructions husserliennes ramenant Descartes aux Grecs, c'est-à-dire dissolvant toute époque dans l'histoire théorique. La modernité peut alors être grecque, alexandrine, chrétienne, ou encore musulmane. Dans le choix gadamérien de Cues comme premier moderne, en lieu et place de Bruno, dans ce recul minimal de la limite moderne, il s'agit de défendre la conservation de la substance historique, de refuser la rupture, en modifiant simplement la conscience historique que Cues a de lui-même en tant que médiéval. Il se serait trompé, il serait le premier moderne. La réaction de Blumenberg à cette tentative herméneutique témoigne précisément de ce qu'il ne prend pas position dans un tel débat infra-historique, mais que son problème est ailleurs : il ne critique même pas l'élection du Cusain comme bonne figure liminaire de la modernité, mais le présupposé « qui détermine le besoin et l'attente d'un tel penseur

ou acteur “faisant époque” pourrait ou devrait exister » [3].

15 La légitimité des Temps modernes ne signifie donc pour Blumenberg ni une adhésion à la thèse auto-affirmatrice de la modernité, qu’il suspend tout en la comprenant, ni un refus radical de la raison historique, qu’il tente de comprendre en dehors de ses fétichismes divers, mais justement le fait qu’il y a bien une expérience d’époque, et que toute la raison historique telle qu’elle s’exprime chez Hegel et surtout chez ses disciples sécularisants, acharnée à détruire en les relativisant les figures trop visibles que la modernité se donne, ne peut suffire à oblitérer ce changement d’époque.

16 Si l’homme fait l’histoire, mais ne fait pas l’époque, comment se fait l’époque ? De quel ordre est l’expérience de l’histoire qui ne serait pas la croyance à la substance historique ? C’est la catégorie de « réinvestissement » qui est censée répondre à cette question. Évidemment, chaque tournant historique a sa singularité, la fin de l’Antiquité donne lieu à une résignation alors que la fin du Moyen Âge donne lieu à une affirmation de soi et à un défi, mais « la compréhension de soi est un des phénomènes constitutifs du commencement de la phase historique. C’est ce qui fait du concept d’époque lui-même l’élément signifiant de l’époque [4] ».

17 C’est donc la configuration d’une telle « compréhension de soi », loin d’être transparente et sans problèmes, que la notion de « réinvestissement » doit décrire. Le tournant moderne est un exemple d’un tel réinvestissement.

> La raison moderne, en sa forme philosophique, a relevé le défi des questions – des grandes et des trop grandes questions – qui lui avaient été léguées. Ce n'est pas la volonté de savoir autochtone et spontanée de connaissance qui pousse à l'hypercontention [...]. Les Temps modernes ont accepté comme leur ayant été confiés des problèmes que le Moyen Âge avait posés et auxquels il avait soi-disant répondu, mais qui avaient été posés uniquement et précisément parce que l'on croyait être en possession des « réponses ». Pour cette phase d'élargissement du problème, Nietzsche a raison quand il défend la thèse selon laquelle on « n'entend que les questions auxquelles on est capable de trouver une réponse » – mais ce n'est pas valable pour l'époque suivante, qui ne peut tout simplement pas éluder le catalogue des questions en reconnaissant qu'elle n'en est pas à la hauteur [5].

18 Un ensemble de questions dont les réponses étaient connues subsistent et ne peuvent être éliminées dans leur exigence de réponse, alors que les positions de réponse sont devenues vacantes. « La continuité de l'histoire au-delà des seuils historiques réside dans l'hypothèque des problèmes qui impose de savoir à nouveau également ce qui a été déjà été su. Toute tentative de renoncer à ce qui ne peut être su se heurte alors au reproche de "positivisme" [6]. » L'hypothèque est précisément ce qui fait pression sur ceux qui ont dépassé le seuil, les oblige à une hypercontention, à honorer une question de type métaphysique par une réponse du même type. Blumenberg évoque également l'idée de besoins restants. Le fait de ne pas honorer une telle réponse est taxé de « positivisme », et il n'est dès lors pas étonnant que Blumenberg, au début de *Paradigmes pour une métaphorologie* [7], défiant les relèves métaphysiques de la question de l'histoire traitée en gros, revendique un « positivisme », c'est-à-dire une volonté de ne pas se laisser imposer la pression, de ne pas céder à l'hypercontention, de traiter la question trop grande par le détail. C'est à ce prix, échapper au

piège de l'histoire, que Blumenberg peut poser la question de l'histoire.

19 Dans le cas des Temps modernes, « il n'a pas été possible de refuser de répondre à la question du tout de l'histoire », question médiévale qui a dû solliciter des « moyens disponibles dans la période postmédiévale » [8]. D'où le fait que l'idée de progrès ait été généralisée, chargée, forcée, « contendue », universalisée, alors qu'à l'origine, elle était limitée à un domaine et à un objet. La réponse traditionnelle en termes d'histoire du salut entre Création et Jugement est devenue vacante, la question sur le tout de l'histoire a subsisté, et l'idée de progrès est venu remplir la place laissé vacante. Bien sûr au prix d'une déformation. « Réinvestissement » signifie donc tout d'abord, conformément au terme allemand *Umbesetzung*, que la place laissée vide est à nouveau occupée, de même qu'un fort désaffecté est réinvesti par une armée. Et ensuite que l'élément qui occupe la place vacante est l'objet d'un « réinvestissement », c'est-à-dire d'une aliénation, d'une surinterprétation, d'une déformation, d'une nouvelle consécration. Par exemple, l'idée de progrès est l'objet de ce « réinvestissement » en étant déplacée, arrachée à son contexte initial ; c'est pourquoi l'idée de métaphore est profondément liée à celle de « réinvestissement ». Une époque ne se fait que par ce travail de métaphorisation et de déplacement. On peut aussi parler d'une situation de réception généralisée : réception des grandes questions auxquelles on n'a plus les moyens de répondre, réception des réponses insuffisantes et à réinvestir ou à réoccuper, réception de la place vacante. Lors du réinvestissement, l'ancien

agrégat constitué des termes histoire, création, jugement, salut, est partiellement réutilisé, partiellement anéanti, et un nouvel agrégat apparaît, constitué des termes histoire, progrès, science, etc., l'un constituant une grande métaphore autant que l'autre.

20 Cette idée de réinvestissement est complétée par l'idée de fonction. Des contenus différents, des systèmes différents peuvent assumer des fonctions identiques à l'intérieur du système d'interprétation du monde. En d'autres termes, ces contenus sont des réponses différentes à des questions identiques. En même temps, ces questions sont relativement constantes comparées aux réponses, sans toutefois constituer un métasystème, qui ne ferait que conférer un nouveau sens substantiel à l'histoire. Les questions elles-mêmes, comme Blumenberg le montre à propos de l'immortalité de l'âme, peuvent s'effacer sous la pression de réalités triviales comme l'augmentation de la longévité.

21 Expliquer le surgissement d'un seuil, c'est aussi du même coup rendre compte de ce qui fait que les réponses aux grandes questions s'épuisent, perdent leur sens et leur pertinence. Blumenberg explique que la métaphore absolue trouvée au début d'un seuil devient peu à peu un système de réponses, un dogme ou un paradigme, et qu'on passe de l'un à l'autre par un processus d'épuisement, de cristallisation, de condensation, voire d'autocatalyse. Quand la métaphore devient dogme, ce dogme n'est plus véritablement compris comme réponse, et il devient nécessaire de s'affronter à nouveau à la question exigeante. En un sens, la cristallisation d'un paradigme normal ressemble assez à ce que Kuhn décrit comme la structure des

révolutions scientifiques, passant d'un paradigme qui s'auto-épuise au surgissement du nouveau. Pourtant, Blumenberg apporte là aussi un correctif d'envergure : si on comprend bien le déclin interne du paradigme, son épuisement, dans le schéma de Kuhn, s'il est facile de voir comment une cristallisation du processus historique entraîne inéluctablement son bouleversement, si le dogmatisme d'une époque consiste bel et bien à refouler inquiétudes et questions en durcissant de plus en plus, jusqu'à une tension insupportable, le système de réponses, on ne comprend pas du tout comment le nouveau émerge. Dans le schéma de Kuhn, ce nouveau vient d'ailleurs, il est une autre substance qui remplace la substance antérieure : la physique newtonienne est remplacée par la physique de la relativité. Il faut donc renverser la formule de Heine selon laquelle « chaque époque est un Sphinx qui se précipiterait dans l'abîme chaque fois qu'on aurait résolu son énigme [9] », en disant au contraire avec Blumenberg : « les époques s'épuisent davantage par la transformation de leurs certitudes et de leurs assurances en énigmes et inconsistances que par leur dissolution [10] ». La transition d'une époque à l'autre, leur chevauchement, est donc ce processus de problématisation, ce devenir-énigme des certitudes antérieures. C'est d'ailleurs sur ce point que Blumenberg modifie également la vision que nous avons des grandes périodes classiques : il ne faut pas les prendre au mot en les considérant comme des grands ensembles fixes articulés autour de projets clairs, comme des substances, mais au contraire, distinguer la surface dogmatique des époques – leurs grands projets et leurs grandes délimitations, qui ne sont pas l'histoire

mais au contraire l'arrêt de l'histoire –, de l'époque comme un tournant, continuant d'agir comme inquiétude sous l'apparence dogmatique puis restaurant le dynamisme historique quand l'inquiétude est trop forte, et être attentif au jeu constant de la profondeur : ce sont plus les phénomènes d'« extension et de rétrécissement [11] » qui sont à remarquer que les grands ensembles de sens – c'est le jeu du seuil, ou de l'histoire se faisant, sur l'époque classique. L'émergence d'une nouvelle époque n'est pas alors à interpréter comme ce qui vient après un long déclin sous la forme d'une catastrophe ou d'une révolution, puis de l'irruption du nouveau sur la scène, à la manière de la fin de l'Empire romain et de la naissance de l'ère chrétienne, mais selon le modèle du réinvestissement, qui explique autant l'épuisement du paradigme – tout autant déclin que progrès – qu'une nouvelle agitation, que l'apparition fonctionnelle du nouveau. Comme le dit très bien Blumenberg contre toute une tradition allemande de l'histoire, la vie historique doit se comprendre selon le principe de la conservation de soi et non selon l'hypothèse obscure de pulsions de mort, ou celle du déclin, ou encore celle du désir de sombrer. L'histoire se cristallise, se met en danger puis se renouvelle.

22 Il n'y a donc pas une nouvelle substance à apporter dans l'histoire par une action quelconque, car ce schéma suppose qu'on croie à l'histoire comme substance extérieure, alors que c'est l'histoire elle-même qui apporte son renouveau de manière immanente : « la genèse immanente des formations historiques de la compréhension du monde et de l'être [n'est pas] dans

un contact d'influence attestable parce que ce qu'un tel "contact" pourrait transférer peut se constituer aussi comme conséquence intérieure du sens. À l'inverse, le contact effectif n'est en général possible que dans la direction de conséquence disposée de manière immanente – la causalité historique actualise la logique de la structure de sens [12] ». En effet, la logique du réinvestissement fait qu'on ne recourt à ce nouvel élément qu'est le progrès, qu'on n'entre en contact avec lui qu'à l'aune d'une question déjà présente et qui oriente le contact.

23 Blumenberg vise pour ainsi dire une phénoménologie de l'histoire en partant de l'idée que le problème de l'époque ne doit pas être abordé à partir de la substance, à savoir des grands projets et de la condensation du phénomène historique en une objectivité. Pour aborder l'histoire, il s'agit de décrire l'expérience de l'époque, que nous faisons en plongeant dans le seuil, et non pas en partant de substances anhistoriques comme l'hellénisme, le judaïsme, le christianisme, etc. Le nouveau doit aussi être une expérience, et non pas l'arrivée miraculeuse d'une nouvelle substance. Le concept habituel d'histoire se forme ainsi à partir du paradigme cristallisé, à partir de la substance comme époque durcie et rigidifiée, en concevant alors l'histoire comme un flux indéterminé qui existe en dehors de la substance conçue pour l'arrêter, flux menaçant parce qu'il apporte d'autres substances, prêtes à envahir la substance dans laquelle on se trouve. Le concept classique de l'histoire suppose ainsi la croyance à l'histoire comme substance, et la croyance à des substances qui courent dans ce flux, et se rencontrent

parfois de manière catastrophique. Au contraire, Blumenberg conjoint la permanence relative de grandes questions et la variabilité des réponses, en montrant que l'histoire est dans l'ajointement fonctionnel de ces termes, dans l'opération de « réinvestissement » qui est proprement l'histoire se faisant.

24 Ainsi les Temps modernes ne sont-ils pas une « cause substantielle », « une particule de tradition équipée de quanta d'énergie » [13], mais, sous la forme du progrès comme objet de réinvestissement de la place laissée vide par l'histoire du salut, une métaphore explicative, un moyen heuristique d'exploration de l'histoire. Tout est donc à appréhender, en histoire, à partir de ce modèle fonctionnel de réinvestissement, de seuil, d'extension et de rétrécissement, qui implique que ce soit toujours une défaite pour l'historien de s'arrêter à une identité substantielle, ce qui signifie qu'il n'est pas entré dans le bain de l'histoire, mais se contente extérieurement de sa croyance religieuse à l'histoire et des substances qui l'habitent. C'est aussi pourquoi le concept de déclin est critiqué, car il présuppose une substance qui s'effrite, alors que le déclin n'est que la libération de l'expérience de l'histoire, c'est-à-dire l'ensemble des extensions, des rétrécissements, des réinvestissements qui inquiètent l'esprit du fait que les problèmes et les énigmes donnent à l'esprit une tension que les certitudes lui épargnaient. Le déclin n'est que la revivification de l'histoire, son travail d'accouchement comme résolution de problèmes.

25 Pour illustrer le substantialisme historique que combat Blumenberg, disons qu'il n'y a pas toujours l'histoire comme un fait, ou encore, pour appliquer à l'histoire ce

que Nietzsche dit de la morale, que l'histoire n'est pas un fait, et que, dans la mesure où on prétend qu'elle est un fait, comme un cadre pour le flux des événements, il s'agit alors du résultat d'une croyance. Il y a une croyance à l'histoire qui en fait une substance, alors que l'histoire bat son plein dans les époques de seuil, puis se trouve entravée, refoulée, jusqu'à sa disparition complète. Il s'agit de dévoiler l'histoire comme expérience, et non pas de décrire les relations de cause à effet, ou de contrariété, que se livrent des substances dans le cadre d'un temps indéterminé. Les concepts de réinvestissement, de métaphore, de refonctionnalisation, mais aussi ceux de condensation, de cristallisation, d'autocatalyse, sont les concepts fondamentaux de cette « phénoménologie » de l'histoire.

26 Évidemment, la plupart des époques, comme le dit Blumenberg, se comprennent elles-mêmes comme aux prises avec un seuil, comme traversant un seuil. Par exemple, « la Renaissance ne fut que le premier malentendu de cette sorte, la tentative de recueillir le nouveau concept de réalité en train de s'annoncer et de l'interpréter comme le retour d'une structure déjà connue, qu'il s'agira de maîtriser dans des catégories familières ». Pourtant, longtemps après que ce seuil est franchi, la théorie de la sécularisation, hérissée par la prétention moderne à sans cesse clamer le franchissement de ce seuil, s'efforce d'exprimer l'ensemble des concepts qui apparaissent dans la modernité comme concepts provenant d'une structure religieuse déjà connue, de catégories familières dans l'époque antérieure. Mais au lieu d'entreprendre cette

tentative pour donner à la modernité une dignité semblable à celle de la Renaissance, c'est-à-dire celle d'un commencement, ils ne font cela que pour lui ôter toute prétention au commencement historique. Ce que montre Blumenberg, c'est précisément que le recours à un vocabulaire par exemple religieux, mais pas seulement religieux, est destiné à l'époque moderne à comprendre quelque chose de nouveau et, comme l'attestent les nouvelles métaphores produites, le nouveau déplacement qui affecte les concepts antérieurs. On ne parle plus de la même chose, tout en utilisant les mêmes mots, les mêmes concepts, voire les mêmes schèmes. La théorie de la sécularisation, s'inspirant de la Renaissance, aurait mieux fait de voir dans sa découverte la preuve de l'originalité des Temps modernes. Si l'origine prémoderne ou religieuse de la modernité a été masquée volontairement par la modernité en raison de sa prétention au commencement absolu, c'est tout le mérite de la théorie de la sécularisation que d'en exhumer l'arrière-plan. C'est aussi sa calamité que d'en contester ainsi la légitimité. C'est une calamité parce que cela indique une mécompréhension profonde de ce qu'est l'histoire. Les modernes se sont mis eux-mêmes et les autres hors d'état de comprendre leur caractère hérité, les sécularisants se sont mis hors d'état de comprendre le caractère historique ou faisant époque des modernes. Cette nouvelle querelle des Anciens et des Modernes explique que la théorie de la sécularisation n'est qu'une idéologie moderne, une conséquence idéologique de la modernité dont le contenu est l'histoire. La conception moderne de l'histoire est sans doute le résidu de l'auto-affirmation absolue de la modernité. La « thèse du

réinvestissement fonctionnel » démasque ainsi la « production de l'apparence d'une idée substantielle par la sécularisation [14] ». Le vocabulaire kantien est évident et généralisé : « production de l'apparence d'une idée », évocation d'une dialectique au sens kantien, approfondissement dans le domaine historique du deuxième paralogisme de l'identité et du changement, critique au sens d'un processus de délimitation des disciplines et des conditions de possibilité de l'histoire. Certes. En même temps, l'inspiration la plus profonde de Blumenberg semble plutôt reconduire aux intuitions du jeune Nietzsche : l'opposition de l'apollinien comme cristallisation et du dionysiaque comme force de création sous-jacente, menaçante pour expliquer l'engendrement de l'histoire, l'idée de métaphores premières et absolues, la polémique contre le poids de l'histoire et d'une histoire naïvement entendue en philosophie, mais aussi l'inversion des rapports entre concept et image, entre raison et imagination, entre raison et sensibilité, tout cela indique que Blumenberg a voulu tisser avec autant de rigueur que possible les fils épars de la première réflexion nieztschéenne. L'idée d'une critique nietzschéenne de la raison historique, délimitant les conditions de possibilité de l'histoire et condamnant une idée dialectique de l'histoire, est d'autant moins aberrante.

27 Mais aussi : ce que Freud a fait avec la psychologie de la conscience au nom de la psychanalyse conçue comme science de l'inconscient, ce que Nietzsche a fait avec la morale au nom d'une généalogie de la morale, ce que Marx a fait avec l'économie capitaliste au nom du

matérialisme dialectique, c'est-à-dire dénoncer une science comme pseudo-science, comme superficielle ou idéologique, comme ayant sa raison ailleurs que dans ce qu'elle dit et analyse, il semble que Blumenberg le fasse pour l'histoire, à l'aide de ce qu'il appelle la métaphorologie. De la même manière, on y trouve une critique de l'importation indue dans le champ de la philosophie ou de la pensée d'une science qui a peut-être sa légitimité partielle, mais ne peut être extrapolée ; chez Freud, la critique de l'identité substantielle du moi, chez Marx, la critique de la réification capitaliste, chez Nietzsche, la critique de la croyance, d'origine morale, à la chose ou à la substance, sont des motifs similaires à la critique du substantialisme historique. Blumenberg montre alors que le travail de désillusion accompli par ceux qu'on appelle parfois les philosophes du soupçon n'était pas terminé. Peut-être que l'histoire fut le dernier lieu à résister à ce geste philosophique, et donc l'occasion de multiples régressions philosophiques. De la même manière chez Blumenberg sont distingués deux niveaux, celui, superficiel, par exemple du « théorème de la sécularisation », et un niveau de profondeur où opère la catégorie de réinvestissement.

28 De même que Marx peut se demander si le matérialisme dialectique est encore de l'économie, car il prend pour objet et englobe l'économie, de même que Freud peut se demander si la psychanalyse est encore de la psychologie, de la même manière, Blumenberg se demande si « traiter Origène comme présupposition de Plotin », c'est-à-dire traiter l'histoire en se passant complètement de la notion de contact attestable ou

d'influence, « veut encore dire : écrire de l'*histoire* [15] ? ».

29 Il faut pour finir répondre à cette question.

30 Un des facteurs qui favorisent le mouvement historique est, comme dans le cas étudié par Blumenberg de ce qu'il appelle l'auto-démythologisation du mythe gnostique, la transformation de la dualité substantielle en une dualité fonctionnelle, qui ne remet pas en cause le monisme du système. Le fait de fonctionnaliser des substances implique en effet de pouvoir les regarder à distance, de pouvoir jouer avec elles, de les remanier, de s'en servir, de les poétiser sans y croire, de les déréaliser, de leur ôter leur poids d'orthodoxie, leur sérieux, la peur qu'elles inspirent. En fait les substances révèlent encore beaucoup de la peur de l'homme pour des puissances qui le dominent et l'écrasent, la peur des Titans. Dans l'interprétation substantielle, il y a une sorte de peur, qu'on retrouve aussi dans les réflexes du monothéisme, alors que l'interprétation fonctionnelle investit cette peur dans des représentations, dans une sorte de recréation poétique, et parvient à tromper ou à oublier sa peur. L'histoire fonctionne alors comme une métamorphose mythologique et métaphorique, entre la terreur que suscitent les puissances élémentaires, la mort, le vide, le défaut de sens du monde, et la poésie qui permet de déjouer cette peur en jouant avec les substances. La mythologie ou le réinvestissement métaphorique est justement la forme de ce qui conserve suffisamment de souplesse pour ces réinvestissements libres, ce qui ne cherche pas à dissimuler la profondeur de l'histoire, à exclure comme hérétique celui qui réinvestit les représentations, pour récupérer dans le

dogme sa découverte. Il y a une plasticité, une ouverture de la mythologie qui est l'ouverture des métaphores à leur transformation, l'empêchement de leur cristallisation.

31 Si l'histoire est présentée comme « la condition de l'esprit qui ne laisse valoir et survivre toute prétention à l'orthodoxie qu'au prix de devenir une hérésie [16] », cela est valable pour l'ère, monothéiste, des cristallisations épochales sous la forme de grands projets, de substances durcies, mais non pas de l'ère mythologique, où il est possible de faire à peu près tout ce qu'on veut avec le dieu. C'est le monothéisme qui refoule cette réalité du changement d'époque, de la mobilité et de la créativité historiques, avec l'idée du dogmatisme et de l'hérésie, qui rend impossible au dogme d'accueillir les questions et les problèmes hérétiques, et par conséquent se fige en un substantialisme, résultat de la peur panique devant la possibilité que le monde n'ait pas de sens. C'est peut-être aussi l'idée d'un cosmos plein de sens qui permet au Grec de vider les questions historiques dans la mythologie. Les principes et la méthode de recherche de Blumenberg l'induisent donc à avoir un point de vue sur l'histoire et à faire des choix historiques : si la Grèce paraît être un univers anhistorique, c'est justement parce que les problèmes de l'histoire, loin d'être absents dans la profondeur, sont réglés dans la mythologie, alors que le règne de l'histoire correspond à l'époque du monothéisme dogmatique, non pas à cause de quelque sécularisation du progrès, mais à cause des crispations sur les paradigmes et les substances historiques, à cause du refoulement de la plasticité historique. Dans ce cas,

l'histoire ne veut pas laisser apparaître ses périodes de rupture, l'histoire est psychorigide.

32 Il y aurait donc en gros trois périodes de l'histoire, si on part du principe que le moteur de cette histoire est l'invention poétique de métaphores devant l'incompréhension des problèmes trop lourds et qui terrorisent : il y a l'époque de la mythologie qui est la plus purement histoire dans la mesure où les figures de la mythologie sont plastiques, laissent l'homme les transformer selon leurs besoins, laissent l'homme passer les seuils en souplesse, etc. Pourtant, à cette période, l'homme n'est pas conscient de faire l'histoire, de répondre au problème de l'histoire, ce sont les dieux qui la font, et c'est pourquoi l'histoire est l'ensemble des histoires qui affectent les dieux. L'histoire en tant que réalité est alors dissimulée.

33 La deuxième période est celle de l'opposition entre orthodoxie et hérésie, période dans laquelle on pourrait dire que l'homme devient à moitié conscient de faire l'histoire, dans la mesure même où il tente de refouler cette conscience, de figer en dogme la métaphore. Il interdit les seuils, les changements d'époque, et l'histoire se fait pour ainsi dire malgré lui parce qu'il la fait sans vouloir la faire. Cette époque est celle de l'histoire comme peur de l'histoire. C'est pourquoi à l'histoire grecque pour ainsi dire inexistante comme histoire succède la période de l'histoire refoulée, et c'est pourquoi le cosmos fermé des Grecs n'est pas le même que le cosmos fermé du Moyen Âge. La troisième époque est celle de l'homme sachant qu'il fait l'histoire, ne le refoulant plus, et ne pouvant donc plus le faire ni sous la forme du dogme, ni sous la forme objectivée du mythe,

mais la faisant lui-même chaque fois en parodiant, en métaphorisant, en réinvestissant ; il fait éclater à la fois la mythologie de l'histoire s'ignorant en s'objectivant et le dogme figé de l'histoire se refoulant, et il se sait transitoire dans ses idées.

34 S'il est un aspect productif pour nous de la pensée de Blumenberg, c'est celui consistant à en finir avec la dernière rupture, la dernière limite de l'histoire universelle, celle qui oppose le monde anhistorique des Grecs au monde historique du christianisme, en montrant que la profondeur de l'histoire préoccupe autant celui-ci que celui-là, mais encore une fois, que les réponses à ce problème sont différentes ici et là. L'histoire n'apparaît pas aux Grecs comme histoire mais comme métamorphose des dieux, l'histoire dont on prend conscience n'apparaît aux chrétiens que comme rupture avec le dogme. Alors que les penseurs allemands désireux de ressusciter les Grecs le faisaient sur le fond de cette limite hermétique entre les Grecs et nous, et aspiraient au refranchissement de cette limite, Blumenberg nous affranchit du sens absolu de cette limite. La métaphore se situe en deçà du mythe et du dogme, réconciliant poésie et histoire.

NOTES

1. H. Blumenberg, « Epochenschwelle und Rezeption », in *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 6, 1958, p. 94 : « *Manchem philosophisch Mitdenkenden sind die Fragen, mit denen die Philosophie der letzten Jahre und Jahrzehnte alltäglich-vertraulichen Umgang hatte, als* zu gross *bewusst geworden. Zu diesen Fragen gehört auch die nach der "Geschichte".* »

2. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, p. 520 sqq.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5.*Ibid.*, p. 59.

6.*Ibid*.

7. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Francfort, Suhrkamp, 1998, p. 24 (notre traduction).

8. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 59.

9.*Ibid.*, p. 527.

10. *Ibid.*

11.*Ibid.*, p. 520 sq.

12. H. Blumenberg, *Philosophische Rundschau*, *op. cit.*, p. 109.

13.*Ibid.*, p. 103.

14. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 70.

15. Id, *Philosophische Rundschau*, *op. cit.*, p. 109.

16.*Ibid.*, p. 116.

Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour

Jean-François Kervégan

1 La première partie de *La Légitimité des Temps modernes* est consacrée à démontrer et à dénoncer les limites du « théorème de la sécularisation », que Blumenberg considère comme une réponse infructueuse aux difficultés qu'il y a à penser la *Selbstbehauptung*, l'autoaffirmation de la modernité. Il y oppose la thèse selon laquelle la « sécularité » ne requiert aucune « sécularisation » pour être pensée [1] : elle ne peut, en d'autres termes, être décrite de manière pertinente comme l'effet d'une transposition-travestissement de thèmes pré-modernes, au premier chef de motifs théologiques, ce qui n'exclut pas, bien entendu, que de tels motifs soient présents et agissants en elle. Selon cette analyse, la « sécularisation » doit être considérée moins comme une explication des traits distinctifs de la modernité que comme une « métaphorique d'arrière-plan » [2] .

2 Deux auteurs jouent, évidemment, un rôle capital dans la démonstration de Blumenberg : Carl Schmitt et Karl Löwith. Le premier a donné au théorème son expression « la plus forte ». Quant au second, il a donné au théorème « valeur de dogme » en soutenant, dans *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, que toute la moderne philosophie de l'histoire, de Voltaire à Marx et après,

n'est pas autre chose qu'une « sécularisation » (Löwith, pour sa part, parle plus volontiers de *Verweltlichung*, de « mondanisation », que de *Säkularisierung*) de la théologie chrétienne de l'histoire de tradition augustinienne. La sécularisation est de la sorte, selon lui, une « catégorie de l'injustice historique », comprenons : d'une injustice faite à la modernité, car ce motif nie indirectement la puissance d'auto-affirmation de la raison moderne [3]. Blumenberg ne conteste évidemment pas le fait que certaines représentations ou concepts provenant de la théologie aient été adoptées et adaptées par la pensée moderne, il nie simplement que ce « constat » puisse rendre compte de certains caractères distinctifs de la modernité, et sans doute des plus décisifs. Le recours à de telles représentations comme principes *explicatifs* est illusoire et constitue « un cas spécifique de substantialisme historique [4] », dans la mesure où ce type d'analyse présuppose quelque chose comme des « *quanta* historiques élémentaires stables [5] ». Dans ce qui suit, je voudrais non pas contredire les thèses de Blumenberg – pour ce que je crois en comprendre, elles me paraissent fondées – mais montrer qu'elles ne rendent pas entièrement justice aux auteurs auxquels elles sont objectées, au premier chef à Löwith et aussi à C. Schmitt. Pour le dire autrement : il me semble que la discussion indirecte qui a eu lieu entre ceux-ci sur le thème de la sécularisation anticipe à bien des égards la discussion explicite qui a eu lieu entre chacun des deux et Blumenberg lui-même, discussion dont la deuxième édition de *La Légitimité des Temps modernes* rend témoignage [6]. Tout se passe comme si, dans la discussion indirecte qu'ont eue Löwith et Schmitt avant et après la Deuxième Guerre mondiale (et

le nazisme), certaines des « ambiguïtés » pointées par Blumenberg avaient été déjà portées à l'expression. C'est du moins ce que je vais m'efforcer de montrer.

3 1. Carl Schmitt n'est certainement pas l'inventeur du « théorème de la sécularisation ». Celui-ci a une longue histoire, que l'on peut faire remonter, avec Jean-Claude Monod, à Hegel [7] – mais au prix de bien des ambiguïtés : encore un domaine où le vieux *topos* du « double visage hégélien trouverait à s'appliquer ! – et, à coup sûr, à Feuerbach ; il est par ailleurs constant que c'est Max Weber qui, s'il n'a pas à proprement parler développé une théorie de la sécularisation, a défini dans sa *Sociologie des religions* le cadre permettant de penser celle-ci comme problème historique [8]. Mais on peut accorder à Blumenberg que c'est bien Schmitt qui a donnée son expression la plus carrée et « sa forme la plus forte » au « théorème » et qui, ce faisant, a ouvert un débat qui s'est prolongé bien après la parution du propre livre de Blumenberg [9].

4 Or, si nous nous penchons sur le chapitre de la *Théologie politique* où est formulé le « théorème » en question, nous éprouvons quelques surprises. On ne retient en général que la phrase liminaire, une de ces formules incisives que Schmitt affectionne :

> Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés [10].

5 Il y aurait donc – et Schmitt en donne aussitôt quelques exemples frappants – une « analogie », et même une « identité de structure systématique » entre les concepts politiques modernes et certains concepts de la théologie chrétienne classique (augustinienne, thomiste ?) : ainsi, « l'état d'exception a pour la science

juridique une signification analogue à celle du miracle pour la théologie [11] ». Je note tout d'abord la relative imprécision du propos. Une chose est une analogie – et encore : de quel type d'analogie parle-t-on ? –, autre chose une « identité de structure systématique ». Y a-t-il lieu, en d'autres termes, de voir dans la conceptualité juridico-politique moderne l'équivalent structural de certains concepts théologiques ou, plus modestement, doit-on considérer qu'ils en font entendre l'écho ou qu'ils en portent la trace ? Dans le premier cas, on obtient une version très forte du « théorème de la sécularisation » : la pensée moderne du politique reproduit la structure de la théologie (et plus particulièrement de l'eschatologie) chrétienne, ce qui peut lui permettre, dans un contexte d'*Entzauberung der Welt*, de « désenchantement du monde », d'en reprendre le rôle architectonique. Dans le deuxième cas, on a affaire au constat, bien moins requérant et pour tout dire assez banal, d'une « influence » souvent méconnue ou refoulée de la théologie sur la philosophie juridique et politique moderne.

6 Or, la suite du chapitre ne permet guère de trancher entre ces deux interprétations « forte » et « faible » du théorème. On peut même dire qu'elle brouille systématiquement les pistes. En effet, Schmitt mène d'abord une critique en règle du positivisme juridique à travers quelques-uns de ses représentants éminents (en particulier Kelsen), au motif qu'il méconnaît ou nie le lien qui rattache les concepts qu'il mobilise à la théologie, voire à la métaphysique. On s'oriente ainsi vers ce que j'ai appelé la version faible du théorème de la sécularisation. Mais la suite du chapitre expose une

thèse bien plus exigeante, étrangement présentée comme relevant d'une « sociologie des concepts » :

> L'image métaphysique qu'une époque déterminée se fait du monde a la même structureque ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique [12].

7 Si l'on passe sur le glissement, constant dans ce chapitre, de la théologie à la métaphysique (comme si la servante pouvait s'identifier à sa maîtresse !), on obtient alors une thèse forte, qui va d'ailleurs bien au-delà du seul « théorème de la sécularisation » au sens de Blumenberg. Cette thèse, Schmitt la développe en toute clarté dans sa conférence de 1929 « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », publiée ultérieurement en appendice à *La Notion de politique* : chaque époque de l'histoire organiserait ses représentations autour d'un *Zentralgebiet*, d'un « secteur dominant » qui est le foyer de sens de ses représentations et, de ce fait, « l'expression la plus intense et la plus claire » de cette époque [13] :

> Durant ces quatre derniers siècles de l'histoire européenne, la vie intellectuelle a eu quatre centres différents et la pensée de l'élite active [...] a gravité autour de centres d'attraction différents. C'est seulement dans la perspective de ces centres sans cesse se déplaçant que les concepts propres aux différentes générations deviennent intelligibles. Ce déplacement (de la théologie vers la métaphysique, puis vers la morale humanitaire et finalement vers l'économie) n'est pas vu [...] comme une loi de la philosophie de l'histoire [14].

8 La fin du troisième chapitre de la *Théologie politique* ouvre un autre chantier, et propose du même coup une troisième version du « théorème », décidément bien moins univoque que ce qu'en dit Blumenberg. Il y est question de l'opposition théorique (et politique) entre la pensée révolutionnaire, ici illustrée par Bakounine, et la pensée contre-révolutionnaire, dont le héraut est

Donoso Cortès. Anticipant sur la discussion menée au dernier chapitre du livre à propos de Cortès, Schmitt présente cette opposition comme celle d'un anti-théologisme exacerbé (on est surpris que Proudhon ne soit pas évoqué ici, lui qui se définissait comme « antithéiste ») et d'un décisionnisme « conscient du noyau métaphysique présent dans toute politique [15] ».

9 On est en droit de se demander, rétrospectivement, quel est le propos véritable du chapitre, et donc de la « théologie politique » au sens de Schmitt. Est-il d'affirmer l'identité de structure entre théologie et théorie de l'État, ou bien de relever l'influence (qui la conteste, d'ailleurs ?) exercée par la première sur la seconde ? Est-il de dénoncer l'inconscience métaphysique du positivisme qui domine l'esprit contemporain ou de proposer une « sociologie des concepts » qui ressemble à s'y méprendre à une philosophie de l'histoire non avouée comme telle [16] ? Est-il tout simplement, dans la lignée des contre-révolutionnaires du XIX^e^ siècle, de proposer, contre la pensée « séculière » qui domine depuis la Révolution française, une réhabilitation des « représentations théistes et transcendantes » [17] ? Dans le texte même de la *Théologie politique*, rien ne permet à vrai dire de trancher entre ces options. Schmitt est d'ailleurs sans doute conscient de cette ambiguïté que présente le motif « théologico-politique » dans son livre de 1922. C'est bien pourquoi, cinquante ans plus tard, il propose dans la deuxième *Théologie politique* une auto-interprétation qui circonscrit la portée du propos :

> Tout ce que j'ai avancé concernant le thème de la « théologie politique » relève des affirmations d'un juriste sur une parenté de structure systématique, s'imposant du point de vue de la

> théorie et de la pratique du droit, entre concepts théologiques et concepts juridiques. On se meut dans le domaine de la recherche en histoire du droit et en sociologie [...] Je n'oserais pas, non théologien que je suis, entamer un débat avec desthéologiens sur des questions théologiques [18].

10 La « théologie politique » n'est pas affaire de théologiens... Il faut bien avouer que cette interprétation, que ce « cadrage » ne rend pas compte (et de loin !) de toutes les lignes d'argumentation esquissées au chapitre III de la première *Théologie politique*. Elle a d'ailleurs pour but évident d'en masquer les ambiguïtés. Que le propos de Schmitt excède pourtant bien le cadre d'une « sociologie des concepts », qu'il formule bel et bien, encore que de manière contournée, une *thèse* quant à la nature de la pensée moderne du politique, c'est ce que montre clairement sa réaction à la lecture du livre de Löwith, en 1950. Mais avant d'en venir là, il faut dire quelques mots sur *Histoire et salut*. Faut-il y voir, comme le prétend Blumenberg, une illustration du « théorème de la sécularisation », et laquelle ?

11 2. C'est en 1949 que paraît le livre *Meaning in History*, fruit de l'exil américain de Löwith ; il est traduit en allemand en 1953 sous le titre *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Le sous-titre du livre est éloquent : « Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire ». Cet ouvrage a suscité une importante discussion, à laquelle Schmitt et Blumenberg ont pris une part active, et contribué à relancer en Allemagne, dans les années 1950 et 1960, le débat sur la sécularisation. Mais quel est exactement le propos de Löwith ? Il n'est pas si aisé de le déterminer. [19]

12 Le propos immédiat de l'ouvrage est indiqué par son sous-titre : la « philosophie de l'histoire », qui naît au siècle des Lumières et qui connaît son apogée au XIX^e^ siècle, avec Hegel et Marx, mais aussi avec Comte et Proudhon, repose entièrement sur des « présupposés théologiques » généralement ignorés ou déniés. Elle prend la place, mais prend également la suite de la théologie de l'histoire élaborée par le christianisme, en particulier par Augustin et son disciple Orose, et dont la tradition reste vivace jusqu'au XVII^e^ siècle, chez Bossuet en particulier. Il s'agit donc de procéder à une mise en perspective de la moderne philosophie de l'histoire, afin de montrer que sa signification générale, mais aussi les formes spécifiques qu'elle a prises (par exemple chez Marx), dérivent directement de cette théologie de l'histoire qu'elles récusent pourtant en général, parfois de façon véhémente. Dans cette optique, la constitution et le destin de la philosophie de l'histoire (qui ne rencontre plus, dès la fin du XIX^e^ siècle, qu'un scepticisme dont témoignent les œuvres de Jakob Burckhardt et de son élève Friedrich Nietzsche, mais qui surtout ne résistera pas, au XX^e^ siècle, à l'effondrement des grands idéaux historiques forgés au siècle précédent) sont un chapitre instructif du phénomène généralement désigné par le terme « sécularisation », terme dont il est fait un usage intensif tout au long du livre, le plus souvent sous la forme de *Verweltlichung*, littéralement « mondanisation ». Bref, l'ouvrage apparaît de prime abord comme une application au champ spécifique de l'histoire du « théorème de la sécularisation ». C'est ainsi que Löwith lui-même paraît nous inciter à le lire, et c'est ainsi qu'il a été lu le plus souvent, par exemple par Schmitt et Blumenberg.

Pourtant, à une lecture attentive du livre, les choses s'avèrent moins simples. Ce n'est pas que les fins lecteurs que sont Schmitt et Blumenberg se soient « trompés » sur la signification de l'ouvrage : ce qu'ils ont lu, Löwith le dit effectivement. Mais il ne dit pas *que* cela. En réalité, son propos comporte plusieurs strates et, de ce fait, il est plurivoque, sinon équivoque. Mon hypothèse est qu'il ne s'agit ni d'un « art d'écrire » consciemment mis en œuvre, ni d'une hésitation théorique quant à l'interprétation du phénomène de la *Verweltlichung*. L'ambiguïté, si ambiguïté il y a, tient plutôt à la nature même de l'objet : de la « sécularisation ».

13 Le livre de Löwith n'est pas seulement une démonstration détaillée du « théorème de la sécularisation » au sens de Blumenberg. En effet, Löwith ne souligne pas uniquement – il le fait aussi, et même en forçant parfois le trait, comme à propos de Marx – ce en quoi la philosophie de l'histoire des modernes (disons : Condorcet, Hegel, Marx, Comte) se rattache à l'eschatologie chrétienne dans sa version augustinienne. Il se montre aussi très conscient *et* de ce qui les sépare, *et* de ce qui les rend l'une et l'autre obsolètes. Ce qui sépare la philosophie de l'histoire moderne (qui culmine avec Hegel) de la théologie de l'histoire, c'est la substitution d'une problématique de l'immanence du sens au cours de l'histoire à une problématique de la transcendance illustrée, chez Augustin, par le thème des deux cités ; on passe, comme le disait Louis Dumont, d'une problématique de « l'individu hors du monde » à une problématique de « l'individu dans le monde » [20]. Pour Hegel, note Löwith, l'histoire *du monde* est une

théodicée, et la « ruse de la raison » est « le concept rationnel pour désigner la Providence »[21]. Or la tentative de « réaliser le règne de Dieu dans l'histoire du monde[22] » et, ce qui va de pair, la transposition de la théologie en philosophie impliquent en réalité une rupture radicale avec la perspective qui était celle d'Augustin ou d'Orose, et encore celle de Bossuet. En effet, pour la « théologie de l'histoire » (expression en toute rigueur discutable), l'histoire du Salut n'a pour ainsi dire pas de point commun avec l'histoire profane ; le destin historique de la *civitas terrena* est, au fond, indifférent du point de vue, qui seul importe, des Choses dernières, et c'est pourquoi même la prise de Rome par les barbares, événement si considérable à l'échelle de l'histoire humaine, est sans véritable importance : « ce qui importe dans l'histoire, ce n'est pas la grandeur éphémère des empires, mais la rédemption et la damnation dans un avenir eschatologique[23] ». Pour Augustin, la *civitas Dei* est littéralement incommensurable à la cité des hommes, et c'est pourquoi le chrétien, qui n'a d'intérêt que pour l'advenir du Salut, ne traverse le monde et son histoire qu'en *peregrinans*, en pèlerin qui n'est là pour ainsi dire que par accident, parce qu'avant la fin de ce monde il lui faut bien « en être ». Au fond, du point de vue théologique, il n'y a pas vraiment d'histoire *du monde*, si histoire veut dire enchaînement raisonné en vue d'un sens ultime : la seule histoire authentique, c'est l'histoire du Salut, et elle n'est décidément pas « du monde ». À cet égard, Augustin est à l'opposé de Hegel, et la théologie de l'histoire est la plus radicale négation de toute philosophie de l'histoire. C'est un point sur

lequel Carl Schmitt a entendu Löwith mieux qu'il ne le croyait lui-même.

14 D'un autre point de vue, pourtant, les destins de la théologie et de la philosophie de l'histoire sont liés. En effet, « la conscience moderne de l'histoire s'est certes débarrassée de la foi chrétienne en un événement central d'une signification absolue, mais elle s'en tient à ses postulats et à ses conséquences [24] » ; elle en partage donc le sort. Apparaît ici une dimension inaperçue du motif de la « sécularisation » : si la philosophie de l'histoire est une version moderne acceptable de la théologie de l'histoire des Pères, son destin est lié à celui de cette dernière. En remisant « l'hypothèse Dieu » au magasin des accessoires, elle scelle son propre destin. Le déclin nécessaire de la foi en l'histoire, l'obscurcissement des « horizons radieux » étaient inscrits dans le fait qu'ils s'organisaient selon la structure même de la temporalité eschatologique. C'est chez ceux qui ont cherché à surmonter la modernité et ses formes de pensée que se repère de la façon la plus claire cette communauté de destin entre théologie et philosophie de l'histoire, peut-être même entre théologie et philosophie tout court : d'où l'intérêt tout particulier qu'éprouve Löwith pour le penseur de l'*Umwertung aller Werte*, Nietzsche, et pour celui de l'*Überwindung der Metaphysik*, Heidegger.

15 Löwith a consacré ses premiers travaux à Nietzsche, et avoue encore en 1940 qu'il « ne saurai[t] terminer l'histoire de l'esprit allemand sur personne d'autre » que sur celui qui « reste une somme de la déraison allemande ou du génie allemand » [25]. *Histoire et salut* lui consacre un appendice très instructif. Analysant le

thème de l'éternel retour, dont les implications anti-chrétiennes sont évidentes, Löwith insiste sur le caractère profondément chrétien de l'insurrection de « l'Antéchrist » contre le christianisme : Nietzsche ne s'apercevait pas, écrit-il, que « son propre *contra Christianos* était une exacte réplique du *contra Gentiles* des Pères de l'Église, avec une inversion de signe [26] ». Du coup, la reprise de l'idée païenne de l'éternel retour dans le cadre de cet « évangile anti-chrétien [27] » qu'est *Zarathoustra* rend celle-ci méconnaissable et surtout inopérante. Car la doctrine ancienne de l'éternel retour ne prétendait pas œuvrer à une « philosophie de l'avenir ». Elle rappelait, tout bonnement, que la nature toujours identique est la mesure de toute chose, et non pas l'homme (ou le surhomme). Si la philosophie moderne développe, comme l'a établi Kant, le dualisme de la nature et de la liberté, il allait de soi pour les Grecs que ce qu'il y a d'excellent en l'homme ne saurait être ce en quoi il échappe ou croit échapper à la nature, et qui n'est autre que l'effet de son *hybris*. Voulant renouer « par-delà » le christianisme, mais grâce à lui, avec ce qui dans la pensée antique lui est au plus haut point étranger, la pensée de Nietzsche est travaillée par une profonde contradiction. La leçon que tire Löwith de sa lecture du « dernier chrétien » est qu'il nous est impossible, quand bien même nous le voudrions, de rompre avec l'ancrage chrétien (ou judéo-chrétien) de notre pensée, dont la croyance en l'histoire est une pièce maîtresse. Même lorsque nous entendons nous situer « après la fin de l'histoire », nous restons tributaires du concept d'histoire et de son ascendance théologique.

16 Il resterait alors, peut-être, une autre issue : remonter en deçà de l'histoire et de la pensée de l'humanité (de « l'étant » en tant que mode d'être fondamental de l'humanité) que la philosophie occidentale a développée. Ce qui conduit, au-delà de Nietzsche, à Heidegger, le contemporain auquel Löwith s'est mesuré avec le plus d'entêtement et de passion contenue [28] : moins parce qu'il en fut très proche avant que l'histoire et la politique ne les séparent que parce que Heidegger, « penseur en temps de dénuement », résume à ses yeux les ambiguïtés et les apories d'une pensée pour laquelle le monde « n'est plus profane mais simplement mondain [29] ». Le *Zurück zu den Griechen !*, la remontée à une pensée « plus originaire » que le *logos* historique, rationnel et chrétien sont voués à l'échec, car ce mouvement ne peut être entrepris qu'à partir d'une conscience « historique » du présent, une conscience entièrement façonnée par deux mille ans de rationalité, de christianisme et d'histoire. Comme si ce à partir de quoi nous entreprenons le *Schritt zurück* n'était pas de part en part défini par ce que nous entendons surmonter. Heidegger, comme Nietzsche, reste trop « théologien » dans son mode de penser, sinon dans ses thèses, pour surpasser l'horizon « historique », c'est-à-dire théologique, de la philosophie occidentale.

17 Ainsi, la position de Löwith est bien plus complexe que ce à quoi on la réduit communément : il ne se borne pas à énoncer et à illustrer le « théorème de la sécularisation » faisant de la philosophie de l'histoire le rejeton plus ou moins légitime d'une théologie devenue inaudible, il en formule aussi, en mode mineur, les présupposés et les implications. La philosophie de

l'histoire est tout aussi bien, de par sa *Diesseitigkeit*, la récusation de la théologie de l'histoire que son prolongement. Mais, parce qu'elle est *malgré tout* son prolongement, elle en partage la destinée. À l'heure de la post-modernité ou de la post-histoire, on ne croit évidemment plus en l'histoire, comme on ne croit plus aux « choses dernières ».

18 3. Schmitt, tout comme Blumenberg, n'a sans doute pas rendu justice à la complexité du propos de Löwith, qui est loin de se cantonner à la version commune du « théorème de la sécularisation ». On s'en aperçoit à la lecture du compte rendu – mais faut-il le nommer ainsi ? – que Schmitt a donné en 1950 de *The Meaning in History* sous le titre : « Trois stades de la donation historique du sens » [30]. À suivre Carl Schmitt, le grand intérêt du livre (on peut se demander s'il le croit sérieusement : le peu d'attention qu'il prête au contenu manifeste de l'ouvrage autorise à en douter !) est qu'il ouvrirait la voie à un renouveau de la *théologie de l'histoire*, à une vision résolument « anti-moderne » de l'histoire qui se placerait sous le signe du κατέχον de la deuxième épître aux Thessaloniciens [31]. Comme Schmitt le déclare avec une certaine naïveté dans son « Journal » d'après guerre : « Je crois au κατέχον ; c'est pour moi la seule possibilité de comprendre l'histoire en chrétien et de lui trouver du sens [32]. » On peut s'étonner de ce que, des trois thèmes évoqués dans la recension : « le grand parallèle » (entre philosophie de l'histoire et eschatologie), le κατέχον et « l'Épiméthée chrétien », seul le premier corresponde réellement à quelque chose dans le texte de Löwith. Le soupçon naît alors que Schmitt utilise le texte de Löwith pour

promouvoir des thèmes qui lui sont chers depuis qu'il a été emporté par la chute de la maison Hitler, et qu'on voit se mettre en place dans le *Nomos de la Terre*, le *Glossarium* et divers autres écrits de la fin des années 1940 et du début des années 1950 : l'État, en particulier l'État moderne, était avec l'Église (et peut-être à la suite de l'Église) le κατέχον, la force qui retient l'histoire humaine de sombrer dans le chaos et l'horreur. C'est pourquoi le juriste est le véritable théologien de la modernité [33], aussi longtemps du moins que celle-ci, et avec elle son fleuron, l'État souverain, n'a pas succombé sous les coups de la « nouvelle théologie » des droits de l'homme et de la révolution. Mais qu'importe, après tout, si Schmitt lit *Histoire et salut* à la lumière de ses convictions et de ses obsessions ? La question n'est pas tant de savoir s'il extrapole (c'est évident), mais *pourquoi* il le fait.

19 Le début du compte rendu de 1950 et plusieurs remarques faites en passant ici ou là montrent assez clairement le type d'utilisation que Schmitt entend faire du livre de Löwith. De même que, dans la première *Théologie politique*, l'analyse de la sécularisation débouchait sur un face-à-face de Bakounine et des contre-révolutionnaires, de même, en 1950, c'est contre le marxisme stalinien et le « planisme » de toute obédience que Schmitt se bat. Il l'indique d'emblée :

> Le marxisme est à un degré si intense une philosophie de l'histoire que toutcontact avec lui tourne à la confrontation historico-philosophique [34].

20 C'est donc contre la philosophie marxiste de l'histoire (et contre le *Diamat* qui la structure) qu'est dirigée la « lecture » faite de Löwith par Carl Schmitt. Cette conjecture est corroborée par différents passages du

Glossarium, presque contemporain : aujourd'hui, note-t-il par exemple, la « philosophie de l'histoire », c'est la planification de l'avenir au nom de la science [35]. À l'encontre de ce scientisme totalitaire dont le marxisme est l'expression doctrinale la plus forte, il importe de réhabiliter en son intégrité inactuelle une vision *théologique* de l'histoire. Face aux « accélérateurs volontaires et involontaires » de l'histoire [36], face aux planificateurs et aux révolutionnaires professionnels, la pensée du κατέχον insiste sur la valeur inestimable des institutions juridiques et politiques qui ralentissent, « retiennent » l'accroissement entropique du chaos du monde. Vue sous cet angle, la rétrocession entreprise par Löwith de la moderne philosophie de l'histoire en direction de la théologie de l'histoire et de l'eschatologie chrétiennes n'implique aucune « neutralisation de l'ancien au niveau de l'actuel » ; cet ouvrage montrerait au contraire le caractère unique et irréductible aux catégories modernes (comme d'ailleurs aux représentations cycliques de l'Antiquité, dont l'œuvre de Polybe est l'expression la plus explicite) de l'eschatologie chrétienne ; Löwith ouvrirait ainsi (à son corps défendant !) la voie à un renouveau de la théologie de l'histoire. Lecture évidemment biaisée et partiale d'un livre qui ne débute pas par hasard par un chapitre sur Jakob Burckhardt – le maître de Nietzsche, historien conservateur, mais agnostique – mais lecture instructive, en ce qu'elle met l'accent sur ce qui est peut-être la nostalgie des sceptiques comme Burckhardt et Löwith : en revenir, si c'était possible, au sens plein et entier du grand récit religieux.

21 En fin de compte, en dépit de sa cécité (volontaire ?) au propos véritable de Löwith, Schmitt a le mérite de mettre en lumière, d'une autre manière que Blumenberg et dans un but clairement opposé au sien [37], la faille du « théorème de la sécularisation » : de quelque manière qu'on l'interprète – et il est bien certain que celle de Schmitt n'est pas celle de Löwith –, on risque toujours avec lui d'en revenir à une promotion du récit théologique au rang de mythe fondateur. Or, comme le déclare Schmitt en toute clarté, « il ne faut pas neutraliser l'antérieur [la théologie de l'histoire] au niveau de l'actuel [la philosophie de l'histoire, le marxisme] [38] » ; il faut donc se méfier du « grand parallèle », commode, trop commode, entre cette philosophie et cette théologie. Que le « théorème de la sécularisation » ait pu conduire à sa propre dénégation, à la tentative (désespérée) de rétablissement d'une eschatologie antérieure à toute « philosophie de l'histoire » et infiniment plus radicale qu'elle, tel n'est pas son moindre paradoxe.

NOTES

1. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 86.

2.*Ibid.*, p. 31 ; voir également p. 86.

3. *Ibid.* , p. 84.

4. *Ibid.* , p. 37.

5. *Ibid.* , p. 38.

6. Voir *ibid.*, p. 37 (pour Löwith) et 101 *sq.* (pour Schmitt).

7. J.-C. MONOD, *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 30.

8.*Ibid.*, p. 99-110.

9. H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 101 *sq.*

10. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

11. *Ibid.* , p. 46.

12. *Ibid.* , p. 55.

13. *Ibid.* , p. 55.

14. C. Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 135-136.

15. C. Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 60.

16. Voir à ce propos J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF « Quadrige », 2005, p. 102-109.

17. C. Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 60.

18. C. Schmitt, *Théologie politique II : la légende de la liquidation de toute théologie politique*, in *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 160. Voir les proclamations parallèles du *Glossarium* : « J'ai toujours parlé et écrit en tant que juriste et, par voie de conséquence, à destination des juristes et pour eux » (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, 1991, p. 17).

19. Je reprends ici certains développements de ma Présentation de la traduction *Histoire et Salut*.

20. Voir L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 33 *sq.*

21. K. Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 84.

22. *Ibid.* , p. 86.

23. *Ibid.* , p. 210.

24. *Ibid.* , p. 229.

25. K. Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Paris, Hachette, 1988, p. 20.

26. K. Löwith, *Histoire et salut*, *op. cit.*, p. 269.

27.*Ibid.*, p. 270.

28. Lui est consacré tout un ensemble d'écrits rassemblés au tome 8 des *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1984 ; le plus important d'entre eux est le livre *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*.

29. K. Löwith, *Histoire et salut*, *op. cit.*, p. 249.

30. C. S chmitt , « Drei Stufen historischer Sinngebung », *Universitas* 5 (1950), p. 927-931.

31. Voir 2 Thessaloniciens 2, II, 6-7 : « et maintenant vous savez ce qui le [l'adversaire de tout ce qui s'est appelé Dieu] retient (τό κατέχον), pour qu'il se manifeste en son temps. Car le mystère d'iniquité s'opère déjà, mais seulement jusqu'à ce que celui qui le retient (ό κατέχον) encore paraisse au grand jour ». Carl Schmitt fait sienne une interprétation classique, mais discutable, de ce passage, selon laquelle « ce qui retient » la venue de l'Antéchrist est l'Empire en tant qu'il institue l'ordre parmi les hommes. Interprétation « césaro-papiste » qui est, de fait, lourde de toute une « philosophie de l'histoire ». Voir à ce propos J.-F. KERVÉGAN, « Les enjeux d'une théologie politique : Carl Schmitt », *Revue de métaphysique et de morale*, 2/1995, p. 201-220.

32. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 63.

33. Voir *ibid.*, p. 23 : « Je suis un théologien de la science du droit. »

34. C. S CHMITT , « Drei Stufen historischer Sinngebung », article cité, p. 927.

35. La philosophie de a aujourd'hui un sens au plus haut point pratique et effectif. Elle est en effet une composante inévitable de la *planification* » (C. SCHMITT, « Die Einheit der Welt » [1952], in *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, éd. G. Maschke, Duncker et Humblot, 1995, p. 501). Voir également « Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West » (1955), *ibid.*, p. 535-536, et « Drei Stufen historischer Sinngebung », article cité, p. 928.

36. C. SCHMITT, « Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft » [commentaire de 1958], in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, 1958, p. 429. Ce passage souligne que Hegel et Savigny, malgré leur hostilité réciproque, étaient l'un et l'autre d'« authentiques catéchontes au sens concret du terme », puisqu'ils « arrêtaient les accélérateurs volontaires et involontaires sur la voie de la fonctionnalisation sans reste » (*ibid.*).

37. La Postface de *Théologie politique II* critique vigoureusement Blumenberg, coupable de « poser comme absolue la non-absoluité » et d'entreprendre « une négation *scientifique* de toute théologie politique » (*Théologie politique II*, in *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 167).

38. C. S CHMITT , « Drei Stufen historischer Sinngebung », article cité, p. 928.

Troisième partie. Objets modernes, objets sécularisés ?

Avant-propos à la troisième parties

1 De manière générale, le motif de la sécularisation est sollicité, avec toutes les difficultés ou équivoques que cela peut comporter, lorsqu'il s'agit de penser ou de décrire le passage à la modernité. En ce sens, la « sécularisation » est historiquement et logiquement liée aux « Temps modernes » (*die Neuzeit*) en tant qu'ils sont l'espace de la « modernité » (*die Moderne*), et singulièrement à leurs commencements : elle est un des instruments à l'aide desquels on s'efforce de penser le « décrochage » moderne par rapport à des concepts, des pratiques ou des institutions « pré-modernes », médiévaux ou antiques. La « sécularisation », donc, est un marqueur permettant d'identifier les bornes, entre autres les bornes chronologiques, de la modernité. Par exemple : l'État moderne naît au XVI^e^ siècle (ou au XIV^e^, ou au XV^e^), et ses attributs principaux (la souveraineté…) sont la transposition sécularisée des attributs divins tels que la théologie (pré-moderne par essence) les considérait. On reconnaît ici une version à peine simplifiée du « théorème de la sécularisation », tel qu'il est formulé par Carl Schmitt au chapitre III de sa première *Théologie politique*. Mais il peut être fécond aussi de s'interroger sur les usages qu'on a pu faire du motif de la sécularisation pour penser non plus l'avènement de la modernité, la rupture moderne, mais sa structure ou ses évolutions internes. Y a-t-il, pourrait-on se demander, des « sécularisations secondaires » faisant suite à la grande « sécularisation

primaire » qui ouvre l'âge des modernes, et impliquent-elles un aménagement, voire une mise en question de ce concept lui-même ? C'est une des questions que posent, directement ou non, les contributions réunies dans cette troisième partie. On y découvre que la sécularisation a elle-même une histoire (moderne), et que cette histoire a engendré des « objets sécularisés » dont le sens peut être profondément différent de celui qu'ont eu des objets homonymes dans le contexte différent de la naissance de la modernité, voire de la pré-modernité. Il y a, en ce sens, une histoire elle-même sécularisée du motif de la sécularisation.

2 Philippe Büttgen étudie les deux résurgences successives, à l'époque des Lumières (avec Kant) et au XIX^e^ siècle (avec Marx), du motif de la *Schwärmerei* (exaltation) auquel Luther eut le premier recours pour stigmatiser les réformés dissidents (anabaptistes, partisans de Thomas Müntzer, etc.). Il montre que la « sécularisation » de ce motif implique une transformation non seulement de sa destination (dénoncer la « folie religieuse »), mais aussi de sa teneur et de ses effets. Comment comprendre, sinon, que la sortie de la religion (considérée par Marx comme acquise depuis *L'Essence du christianisme* de Feuerbach) puisse passer, chez lui et chez Engels, par une réhabilitation politique du *Schwärmer* par excellence qu'est Müntzer ? L'auteur en conclut à la nécessité d'une recontextualisation savante du motif de la sécularisation.

3 Laurent Jaffro s'interroge quant à lui sur cette manière de doublet « sécularisé » de la sécularisation qu'est la divinisation, en l'occurrence la « divinisation du social »

qui est à l'œuvre dans certains courants de la pensée moderne. Il examine le sens et la fonction du motif de la « société civile » dont beaucoup d'auteurs du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle se sont emparés pour contester l'étatisme ou le statocentrisme de la pensée dominante. Étudiant les courants coopératifs et solidaristes, en particulier à travers les écrits de l'économiste Charles Gide, il établit que « la divinisation du social suppose que l'amour de Dieu puisse prendre la forme de l'amour de l'homme », ou de l'humanité elle-même. La faveur que connaît, de nos jours encore, la thématique « associative » est donc un effet de cette sécularisation inversée qu'est, si l'on ose ici évoquer Comte, la « religion de l'humanité », laquelle se réduit souvent à une religion du social.

4 Jean-Claude Monod choisit de questionner « les limites de la sécularisation » en analysant la fameuse controverse entre Hans Kelsen et Carl Schmitt sur la nature et la valeur du positivisme juridique. Après avoir rappelé le sens général de la thématique commune de la sécularisation et souligné certaines de ses ambiguïtés, il étudie sous cet angle le débat qui eut lieu dans les années 1920 entre les deux juristes, en particulier en ce qui concerne le statut de l'exception et des situations limites, débat qui constitue, en tout cas du point de vue de Schmitt, un « chapitre de théologie politique ». Contrairement à une idée reçue, il entend montrer que, tout « sécularisé » qu'il soit, le positivisme d'un Kelsen n'est aucunement « désarmé » face aux menaces qui peuvent peser sur un ordre politique démocratique. Ce qui revient à dire, inversement, qu'il n'est pas

forcément nécessaire de re-théologiser le combat en faveur de la démocratie pour le rendre efficace.

La sécularisation de la folie

Marxisme et protestantisme vers 1848

Philippe Büttgen

1 Comment sortir de la religion si tout concept de sortie – d'exil en émancipation, sans parler de la « sortie de la religion » – est déterminé religieusement ? Répondons par une autre question : à moins d'être encore plus vague, pouvait-on plus mal formuler l'aporie de la sécularisation ? Le problème n'est pas que l'objection ait été ignorée de ceux qui, à partir de 1840, travaillèrent à penser ce que pourrait être une fin de la religion : toute bonne critique vient du dehors. La faiblesse est ailleurs : en posant à Feuerbach, Marx et Engels un problème qu'ils ne se posaient pas, on manque un autre problème, auquel toute leur génération s'est affrontée à répétition. Nommons ce problème : la folie religieuse dans son histoire, et donnons le terme allemand : *Schwärmerei* [1].

2 Pourquoi la *Schwärmerei*, vieux problème kantien et luthérien ? La question est celle des mobiles : qu'est-ce qui incite à chercher la sortie du religieux ? Les mobiles *positifs* – ce que l'on entrevoit derrière la sortie – tombent peut-être sous l'aporie ordinaire : « émancipation », « réalisation de l'homme » et autres aspirations sont en tout cas transposables dans une théologie. Mais si la chose ne semble pas avoir ému outre mesure les rénovateurs allemands de la critique politique et religieuse autour de 1840, c'est peut-être parce que, pour eux comme pour tous leurs contemporains, le problème qui s'est d'abord posé a été de penser les mobiles *négatifs* de la sortie du religieux : ce dont il faut sortir. Parallèlement à l'émergence de la

catégorie d'aliénation (*Entfremdung*) et à son transfert de la critique religieuse (Feuerbach, 1841) à la contestation économique (Marx, 1844), se déroule un débat incertain mais permanent autour des concepts de délire, de fanatisme et d'enthousiasme, que la *Schwärmerei* rassemble en un seul mot. C'est de ce débat qu'il sera question ici.

3 Entre *Entfremdung* et *Schwärmerei*, il existe plus d'un lien. Les deux notions désignent un type de dérangement mental traduisible ontologiquement, le symptôme psychique d'une faille de la pensée ou de la réalité (illusion transcendantale chez Kant, exploitation chez Marx). L'une et l'autre sont liées à la polémique religieuse, interne d'abord au camp protestant (Luther contre les *Schwärmer*), puis trans-confessionnelle (critique de la *Schwärmerei* dans les Lumières allemandes), anti-religieuse enfin (critique de l'*Entfremdung* chez Feuerbach et le jeune Marx). On verra en outre qu'entre les deux concepts se dessine un ordre de succession, la décennie 1840 constituant le moment où *Schwärmerei* cède la place à *Entfremdung* dans la description des effets les moins souhaitables, ou les plus nécessaires, du phénomène religieux.

4 Il ne s'agit cependant pas que de concepts, ou plutôt : l'enjeu est, non pas le concept, mais la possibilité de saisir, à travers lui, une forme de folie dans les formes de son histoire. Une forme en particulier relève de l'historiographie de la Réforme : la critique philosophique et politique de l'aliénation religieuse, dans la décennie 1840-1850, a pour arrière-plan un intérêt marqué des historiens de l'époque pour ceux qu'après Luther ils nomment encore, mais avec de plus

en plus d'hésitation, les *Schwärmer*, visant en particulier les hommes que le prédicateur thuringien Thomas Müntzer conduisit lors de la Guerre des Paysans en 1524-1525. Une diagonale s'esquisse qui, *via* les *Schwärmer* de la Réforme, relie la critique marxienne à toute l'historiographie de son temps et au travail, manifestement difficile, auquel celle-ci s'est livrée autour de la folie en religion. Ce travail va être au centre du propos, pour ce qu'il révèle du projet d'une philosophie « sécularisée » dont la confrontation avec la *Schwärmerei* semble avoir constamment accompagné le vœu initial de se mettre « au service de l'histoire » [2].

Injure confessionnelle, histoire universelle : le régime luthérien de la folie

5 Dans sa trajectoire de Luther à Kant, la *Schwärmerei* semble offrir un bon exemple de cette sécularisation philosophique des concepts de la Réforme protestante à laquelle un nombre encore étonnamment élevé d'historiens de la philosophie continue de croire [3]. Les nombreux travaux sur la *Schwärmerei* kantienne rappellent les origines d'un mot peut-être forgé par Luther lui-même, et en tout cas ancré dans la critique que celui-ci adressa, dès le début de la décennie 1520, à tous les groupes religieux qui avaient comme lui rompu avec l'Église de Rome tout en élaborant, à propos du baptême, de l'eucharistie ou du culte des images, des doctrines et des modes de vie réputés plus radicaux que ceux qu'il professait [4]. La comparaison s'arrête généralement là. Il y aurait pourtant matière à la prolonger : chez Kant comme chez Luther, on a affaire à

un personnage conceptuel, le *Schwärmer*, qui en passant de la théologie à la philosophie, et de Karlstadt et Müntzer à Swedenborg et Jacobi, semble bien avoir suivi un trajet de sécularisation. Dans cette hypothèse, il faudrait penser que le rejet luthérien des visions et de l'inspiration directe se retrouve dans la définition kantienne de la *Schwärmerei* comme « illusion (*Wahn*) qui consiste à voir quelque chose au-delà de toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire à vouloir *rêver selon des principes* [5] ». La précision ajoutée par Kant à la suite, « se déchaîner sans abandonner la raison », viendrait dans cette hypothèse conforter l'impression d'une folie sécularisée au point d'entrer dans le fonctionnement régulier de la raison, tel que consigné dans la Dialectique transcendantale [6].

6 Le constat de sécularisation se renforce pour l'historien de la Réforme, qui s'étonnera de ne plus trouver, chez Kant et ses contemporains, qu'un nombre minime de références à ceux qui, autour de 1525, furent les premiers appelés *Schwärmer*. Les *Schwärmer* de Kant sont tout autres : parmi les contemporains, Swedenborg, Jacobi, Rousseau ; avant eux, Spinoza, Pascal, l'abbé de Saint-Pierre, mais aussi Lao-Tseu, Socrate, Pythagore et Platon, « père de toute *Schwärmerei* en philosophie » [7]. La seule exception concerne Jean de Leyde, l'un des inspirateurs de la Commune de Münster en 1534, que Kant mentionne dans l'*Essai sur les maladies de la tête* de 1764 [8]. Il en va de même dans l'abondante littérature que la question de la *Schwärmerei* suscite, à partir de 1770 environ, dans tout l'Empire germanique. Si Müntzer, par exemple, y est nommé, c'est à l'intérieur d'une longue liste de noms qui comporte aussi ceux de

Mahomet, Cromwell, Christophe Colomb, Lycurgue, Scipion, Pierre I[er] de Russie… et même Luther, en un retournement qui, parce que aux yeux des contemporains il n'avait rien de spécialement ironique, atteste l'arrachement de la *Schwärmerei* à son contexte religieux originel [9].

7 La sécularisation de la pensée de la *Schwärmerei* prend donc d'abord les traits d'une *déconfessionnalisation* : l'usage de la notion ne signale plus une particulière fidélité luthérienne, et sa cible s'est élargie au-delà du groupe des *Schwärmer* « historiques » attaqués par Luther. De ce point de vue, on peut aussi parler d'une profonde *décontextualisation* de la critique des *Schwärmer*. À ce premier trait de sécularisation s'ajoute celui par lequel *Schwärmerei* a fini par devenir, dans la pensée des Lumières allemandes, un quasi-synonyme de « superstition » et de « fanatisme », en portant, de concert avec ces deux notions, une bonne part de la critique anticléricale.

8 La fréquentation des Lumières françaises fera sans doute s'étonner de ce qu'en Allemagne la dénomination de la folie religieuse ait puisé dans un vocabulaire forgé par la Réforme protestante. Là encore, il faudra voir une marque particulièrement nette de sécularisation : dans le cas de la *Schwärmerei*, l'oubli de l'origine du mot a conduit au détournement de sa fonction, de la défense, chez Luther, de la saine doctrine contre ses déviances, à la dénonciation, dans les Lumières, des effets de la religion sur les esprits. Le destin de la *Schwärmerei*, dans le passage de la Réforme aux Lumières, a donc été de réunir les deux sens de la sécularisation, sécularisation-liquidation et sécularisation-transfert [10] : pour pouvoir

se dire, la lutte contre la superstition a dû passer par la réadaptation d'un lexique issu de la polémique confessionnelle. L'interprétation du discours sur la *Schwärmerei* dans l'*Aufklärung* oscillera alors nécessairement entre le nécessaire respect de son inspiration émancipatrice et le non moins inévitable rappel de sa dette protestante.

9 Au-delà toutefois de ce constat d'oscillation et ce qu'il peut avoir d'un peu convenu, l'allure très particulière du discours sur la *Schwärmerei* dans les Lumières allemandes a ses raisons, qui se rattachent au complexe de philosophie et d'histoire savante évoqué au début. Les *Schwärmer* dont il est question chez Kant et ses contemporains ont en effet pour particularité d'être envisagés dans une succession, une galerie de figures traversant les âges, de Socrate à Swedenborg en passant par Lao-Tseu, les croisés et les visionnaires de Saint-Médard. Dans cette succession, la Réforme, avec ses contestations, n'est qu'un moment parmi d'autres, ce qui explique que le contexte premier d'apparition du mot « *Schwärmer* » n'ait pas eu à être spécialement pris en considération. Chez Kant comme dans toutes les Lumières se déploie ainsi le modèle d'une *histoire universelle de la Schwärmerei*, histoire d'une forme de folie exaltée qui traverse les siècles et les continents en demeurant toujours absolument identique à elle-même, sur le modèle de l'*historia stultitiae*, histoire des erreurs et des folies humaines qui envahit le champ de la philosophie et de l'histoire savante à partir de Bayle et Fontenelle [11]. Cette histoire universelle de la *Schwärmerei* a valeur de modèle en ce sens qu'elle innerve à partir de 1770 environ tout le discours sur

l'enthousiasme et la folie visionnaire, même quand celui-ci ne se conçoit pas expressément comme historiographique. À côté de Kant, un bon exemple est fourni par Schelling dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* de 1795, où est annoncée une recherche du « principe directeur d'une histoire de toute *Schwärmerei* » qui remonte vers « l'Antiquité la plus reculée » pour associer les « rêveries des Kabbalistes, des Brahmanes, des philosophes chinois » au « dogmatisme achevé de Spinoza » [12]. Dans cette histoire, la *Schwärmerei* fait figure d'invariant, ce pourquoi, à nouveau, la polémique de Luther contre les *Schwärmer* n'a pas à y jouer de rôle particulier.

10 Cette insertion de la *Schwärmerei* dans un schéma historiographique qui détermine le traitement de la notion a elle-même des raisons assez anciennes. Plusieurs traits distinctifs permettent de comprendre ce qui a rendu possible sa complète sécularisation à l'époque de Kant.

11 1. *Schwärmer*, sous la plume de Luther, est une insulte, et c'est comme insulte que le mot a continué à être employé ensuite. Aussi longtemps que *Schwärmer* et *Schwärmerei* pouvaient exercer la fonction que Luther leur avait confiée, à savoir, comme toute insulte, léser, dénoncer, blesser, il n'y avait aucune raison d'en restreindre l'usage à certains plutôt qu'à d'autres, et donc de désigner en particulier ceux qui passent aujourd'hui pour les *Schwärmer* « historiques ». La sécularisation de la *Schwärmerei*, entendue au sens d'un transfert de sa signification au-delà de sa sphère d'origine, est ainsi fonction d'une sensibilité maintenue à l'insulte. La question est alors de savoir combien de

temps l'insulte a pu rester active, et dans quelle mesure elle l'est encore aujourd'hui quand il est question des *Schwärmer*.

12 2. Cette fondamentale plasticité de l'insulte, celle-là même qui la fait, au XVIII^e^ siècle, être utilisée dans le cadre d'une histoire universelle de la folie et des erreurs, était donnée dès l'origine, chez Luther, sous la forme de l'amalgame que « *Schwärmer* » lui servit à pratiquer entre ses adversaires. La *Schwärmerei* luthérienne a en effet pour particularité de subsumer des pratiques religieuses et des courants doctrinaux très divers : successivement Karlstadt et les responsables des premiers troubles, en particulier iconoclastes, à Wittenberg en 1522 ; les communautés anabaptistes, d'abord celle venue de Zwickau pour participer à ces troubles, mais aussi par la suite Hubmaier et les théoriciens de la non-violence, ainsi que la Commune de Münster en 1534-1535 ; les paysans en révolte et en particulier leur meneur en Hesse et en Thuringe, Thomas Müntzer, en 1524-1525 ; les promoteurs d'une doctrine concurrente de l'eucharistie, lors des débats de 1527-1529 avec Zwingli. « *Schwärmer* » fait donc office de creuset, et la question est à nouveau de savoir combien de temps ce creuset a tenu à propos des groupes dissidents de la Réforme, si tant est qu'il ait un jour cessé de tenir.

13 3. Comme entreprise historiographique, l'histoire universelle de la *Schwärmerei* puise ses sources dans les premiers temps de la Réforme. Elle montre en effet beaucoup de similitudes avec l'effort des réformateurs, à partir des années 1530, pour intégrer leur dénonciation de la *Schwärmerei* à une histoire complète

des hérésies depuis le début de l'ère chrétienne, voire de la Révélation. Cette stratégie de légitimation a produit notamment, dans la controverse sacramentaire, l'association entre les « fanatiques » anabaptistes et les *enthousiastai* messaliens et euchytes dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1530), ainsi que la critique, dans les Articles de Schmalkalde (1537), d'un enthousiasme à l'« origine de toutes les hérésies, de la papauté et du mahométisme » depuis Adam et jusqu'à la fin des temps [13]. De telles remarques n'ont rien de marginal ; leur insertion dans les premiers grands textes de codification doctrinale du luthéranisme leur a garanti au contraire une audience d'autant plus large qu'une notable proportion des protagonistes du débat sur la *Schwärmerei*, dans les années 1770-1800, appartenait au corps pastoral luthérien : Schelling lui-même, au *Stift*, n'en fut pas loin.

14 De la continuité qui s'observe entre la première hérésiologie luthérienne, dans la décennie 1530, et l'histoire universelle de la *Schwärmerei* dans les années 1770-1800, se dégage donc une règle de pensée et d'écriture qui impose de considérer l'enthousiasme religieux comme un phénomène collectif, compréhensible à la seule condition de le replacer dans une histoire. Cette règle historiographique, appuyée sur une sensibilité maintenue à l'insulte et à l'amalgame (« tous des *Schwärmer* »), a encadré la sécularisation de la *Schwärmerei* ; elle permet en outre de considérer cette sécularisation comme autre chose qu'un mixte ordinaire de rupture et de dette impensée : on peut y voir, plus précisément, l'effet d'un *régime luthérien de la folie* qui aura fonctionné pendant au moins trois siècles. Que ce

régime luthérien aille bien au-delà d'une folie strictement « religieuse », c'est ce que montre l'installation de la *Schwärmerei* au cœur de l'argumentation kantienne, elle-même préparée par un débat, autour de 1775, sur les divers genres de la *Schwärmerei*, religieuse, mais aussi morale, politique, érotique [14].

15 S'agissant de ceux qu'on a appelés *Schwärmer*, la question n'est donc pas de savoir jusqu'à quand il a fallu attendre avant qu'ils aient pu faire l'objet d'une histoire : ce fut le cas dès le début. Sans doute attendra-t-on davantage d'un traitement véritablement historique du phénomène visionnaire et des exaltations collectives [15]. Mais pour comprendre ce qu'ici « véritablement » veut dire, il faudra chercher à comprendre quand, comment et, plus radicalement, si le régime luthérien de la folie a cessé de tourner totalement.

La fin inachevée de la Schwärmerei (1795-1843)

16 La sécularisation de la folie religieuse après Luther fait saisir de manière exemplaire l'ambivalence de l'opération d'historicisation, comme mise dans le temps ou comme mise en contexte. La mise dans le temps des *Schwärmer*, comme mise en scène de leur succession à l'intérieur d'une histoire universelle, a longtemps recouvert la mise en contexte, c'est-à-dire la réflexion sur les conditions initiales de l'usage du terme. Il semble qu'il faille dater de la décennie 1840 le moment où le contexte a à son tour recouvert le temps et où un intérêt

nouveau pour les conflits internes à la Réforme a mis en question, en même temps que l'histoire universelle de la *Schwärmerei*, une certaine façon luthérienne de parler de la folie. Trois constats se réunissent dans cette datation.

17 1. Le dernier ouvrage spécialement consacré à la *Schwärmerei* est publié en 1835 à Heilbronn par le prélat de Constance Ignaz Heinrich von Wessenberg, qui donne à son livre le sous-titre significatif de « Considérations historico-philosophiques ». La déconfessionnalisation du discours sur la *Schwärmerei* est confirmée – Wessenberg fut une figure importante de la dernière *Aufklärung* catholique –, en même temps que se maintient l'orientation vers une histoire universelle de la folie dans laquelle se succèdent, à nouveau, Homère, Platon, Mahomet, Jeanne d'Arc, Madame Guyon, Wesley et Pestalozzi [16]. L'ampleur des développements historiques, qui cherchent en outre à intégrer l'héritage kantien, fait de l'ouvrage un sommet du genre, après lequel plus rien d'équivalent ne fut publié.

18 2. Au moment où reflue l'intérêt pour l'enthousiasme, les visions, l'exaltation collective, le fanatisme, un autre discours émerge, qui dénonce l'aliénation et la dépossession de soi et du monde dans la croyance religieuse. Les dates symboles sont évidemment 1841, avec la parution du *Wesen des Christentums* de Feuerbach, et 1843-1844, avec les premiers écrits de Marx. La représentation des effets psychiques de la religion est désormais tout autre, la critique est portée par une motivation nouvelle, et la disparition, à peine quelques années plus tôt, du discours sur la *Schwärmerei* fait ressentir la profondeur du changement.

19 3. Au moment même où la *Schwärmerei* cesse d'être un concept agissant de la critique, se fait jour un intérêt nouveau pour ceux qui reçurent les premiers le surnom de *Schwärmer* à l'époque de la Réforme. La parution, en 1839, du premier tome de la *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* de Leopold von Ranke marque dans l'historiographie de la Réforme un repère, qu'il convient de replacer au milieu de la très abondante littérature consacrée à la Guerre des Paysans depuis le jubilé de celle-ci en 1824-1825.

20 Le rapprochement de ces trois constats vaut en soi explication du déclin de la *Schwärmerei* autour de 1840 et de la transformation de la critique anti-religieuse dans ces mêmes années. Pour comprendre ce qui a pu arriver à la compréhension de la folie dans cette conjoncture 1840, la production historiographique fournit sans contredit la source la plus abondante. Les qualifications de *Schwärmer* et de *Schwärmerei* y demeurent, mais quelque chose a changé : leur emploi fait l'objet d'hésitations et de distorsions qui sont autant de signes d'un malaise grandissant. Un échantillon suffira, en attendant une enquête plus détaillée sur l'interprétation des troubles de la Réforme dans les années 1825-1850 et ses enjeux philosophiques [17]. Les turbulences que traverse alors la réflexion sur la folie religieuse se laissent observer dans les deux questions que l'usage de *Schwärmerei* au tournant de l'idéalisme allemand laissait encore ouvertes : celles de l'invective et de l'amalgame.

21 1. On a vu qu'autour de 1800, « *Schwärmer* » demeure une insulte et une catégorie d'illégitimité dans la spéculation (Fichte, Schelling), et que dans la

popularisation historico-philosophique le mot conserve cette connotation jusqu'en 1835 (Wessenberg). Dès 1795 cependant, son usage dans le travail historiographique le fait fonctionner autrement. Dans le *Versuch einer Geschichte des Deutschen Bauernkriegs* rédigé cette année-là par Georg Sartorius (1765-1828), *custos* de la Bibliothèque de Göttingen, on lit une phrase étonnante à propos des acteurs du soulèvement : C'étaient des *Schwärmer*, mais leur *Schwärmerei* reposait sur un très bon fondement.

22 Le fondement en question est celui des Douze Articles dans lesquels les Paysans de Haute-Souabe avaient, en février-mars 1525, formulé leurs revendications politiques et sociales. L'« enthousiasme » et l'attachement « fanatique » des Paysans aux Douze Articles au fur et à mesure de leur diffusion dans l'Empire sont selon l'auteur à distinguer du contenu des Articles, très raisonnable à ses yeux [18]. C'est cette distinction qui produit le concept alors nouveau d'une bonne *Schwärmerei* et avec lui un usage embarrassé de *Schwärmer* qui dit toujours la distance, mais aussi, et c'est sans doute l'une des premières fois, l'excuse : « des *Schwärmer*, mais… ». La présence des notions connexes de fanatisme et d'enthousiasme est d'autant plus remarquable qu'elle n'opère plus, comme c'est le cas encore au même moment en philosophie, la distinction entre formes licites et illicites d'exaltation [19] : c'est bien la *Schwärmerei* des Paysans que Sartorius exonère, brusquant l'usage du terme au risque de rendre sa proposition incompréhensible au moment où il la formule.

23 De fait, aux alentours de 1800, et plus nettement encore après 1825, l'histoire parvient à dire sur la folie en religion des choses alors inaccessibles aux autres disciplines. L'idée d'une bonne *Schwärmerei* ne pouvait pas rester sans conséquences sur la perception des *Schwärmer* eux-mêmes. Autour de 1850, le terme fait l'objet d'une contestation liée à un constat de lacune dans le savoir historique. Dans sa *Geschichte des großen Bauernkriegs* parue pour la première fois en 1841-1843, Wilhelm Zimmermann déplore que la « manie de calomnier tout ce qui, dans le domaine religieux, pense autrement » ait conduit à ignorer le « caractère propre » des paysans révoltés de 1525 et le « lien entre leur manière de penser et leurs actions ». C'est selon lui une « partie de l'histoire de l'Église et de l'État » qui a ainsi échappé à l'attention des historiens, habitués à « appliquer à tout un courant les dénominations péjoratives de *Schwärmer* et de *Wiedertäufer* [anabaptistes], qui ne conviennent qu'à un petit nombre [20] ». Chez Zimmermann, dont le travail a servi de base documentaire à l'essai de Engels sur la Guerre des Paysans, « *Schwärmer* » est désormais assorti de guillemets, pour dire une gêne d'un genre nouveau, liée, non plus à ce que le mot désigne, mais à son usage même [21].

24 Dès 1825, il est vrai, la Guerre des Paysans fait l'objet d'un fort investissement politique, qui culminera chez Engels. La méfiance de Zimmermann envers l'appellation « *Schwärmer* » est clairement liée à sa sympathie pour le personnage de Müntzer, ainsi qu'à des positions politiques qui le firent siéger en 1848 à l'extrême gauche du Parlement de Francfort [22]. Un

historien conservateur comme Wilhelm Wachsmuth (1787-1866), que Marx a lu et annoté, imputait pour sa part le mouvement paysan à un « *Geist der Schwärmerei* » qu'il s'appliquait à distinguer de l'« enthousiasme » (*Begeisterung*) de la Réforme [23]. Il est toutefois frappant de voir que, chez Zimmermann, le scepticisme envers les capacités descriptives de la catégorie de *Schwärmer* puisse s'accommoder de considérations générales sur l'« histoire du christianisme », où l'espérance millénariste est traitée en invariant [24]. L'histoire universelle de la *Schwärmerei* ne perd pas tout à fait ses droits, au moment même où « *Schwärmer* » est ressenti comme une insulte injuste et où « *Schwärmerei* » commence à s'écrire entre guillemets.

25 2. La même indécision s'observe à propos de l'amalgame opéré par une catégorie dont on a vu qu'elle recouvrait, dès le début, des courants distincts, iconoclastes de Wittenberg en 1521-1522, anabaptistes de Zwickau en 1520, de Münster en 1534-1535, Paysans de Haute-Allemagne en 1524-1525, mouvement müntzerien à la même époque : tous *Schwärmer*. En 1795, Sartorius brise net cet amalgame en demandant à établir des distinctions dans le mouvement paysan : la révolte de Hesse et de Thuringe, sous la conduite de Müntzer, n'a rien à voir avec celle des Paysans de Souabe et de Franconie, qui lui est antérieure [25]. Quarante ans après toutefois, il demeure possible de parler, comme le fait Wachsmuth, de « *wiedertäuferische Schwärmer* », eux-mêmes spontanément rapprochés des partisans de Müntzer [26]. Wachsmuth propose une typologie qui situe sa réflexion dans le paradigme d'une histoire universelle de la folie : l'anabaptisme y apparaît comme

la forme spécifiquement allemande d'une « veine de la *Schwärmerei* » de tout temps alimentée [27].

26 Là encore cependant, les positions politiques ne décident pas tout. Chez Ranke, le fidéisme luthérien (*« ich glaubte unbedingt »*) érigé, dès le *Lutherfragment* de 1817, en principe de connaissance historique [28], conduit, dans la *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839-1847), à un usage démonstrativement confessant de la catégorie de *Schwärmerei*. Tout le récit des troubles de la Réforme, depuis les émeutes de Wittenberg (1521-1522) jusqu'à la Guerre des Paysans, est guidé par un concept de renversement, ou de révolution, auquel finit par être accolé le qualificatif *schwärmerisch* [29]. Müntzer et ceux qui l'entourent sont de même des *Schwärmer*, avec, il est vrai, un besoin de nuance révélateur [30]. Mais c'est dans le chapitre sur la Commune de Münster, en 1535-1536, que le revirement est le plus sensible. Une exigence nouvelle se formule ici, à travers un « Regard sur les anabaptistes en général » : le refus du baptême des enfants n'apparaît plus à Ranke que comme le « signe distinctif » d'un « parti » à la diversité extrême, et « il vaudrait certes la peine d'enquêter plus avant sur ces créations excentriques, de rassembler les textes dans lesquelles elles se sont exprimées, de rechercher leur cohérence profonde » [31]. Dans la recherche esquissée à la suite, le qualificatif *Schwärmer* disparaît à peu près complètement [32], et la mise en contexte conduit à briser de nouveau un amalgame que tout par ailleurs, dans le projet de Ranke, contribuait à solidifier.

27 Plus généralement donc qu'à des divergences d'interprétation, les indécisions sur *Schwärmerei*

renvoient à un malaise avec les catégories de la folie, à un moment où le resserrement de la perspective sur la Guerre des Paysans conduit à mêler de plus en plus le politique au religieux. Le portrait de Müntzer, passage obligé, à l'époque, de toutes les histoires, le montre bien. La froideur du personnage après la défaite de l'armée paysanne à Frankenhausen, son calme sous la torture, à l'opposé de toute exaltation, avaient conduit Sartorius à repousser une première fois les qualificatifs de *Schwärmer* et de « fou » [33]. Wachsmuth pour sa part, en s'interrogeant sur les mobiles de ce qu'il qualifie de « folie meurtrière » (*Mordraserei*), est conduit à demander : « Thomas Müntzer fut-il un *Schwärmer* ? », question étrange de la part de quelqu'un qui voit un « esprit de *Schwärmerei* » planer sur tout le mouvement paysan. L'explication qui suit, pour montrer que la *Schwärmerei* est compatible avec les calculs d'une stratégie politique, emprunte à tous les registres de ce que les Lumières ont pu penser à son sujet, mais apparaît surtout comme une solution d'urgence au trouble provoqué par la question même [34]. Zimmermann enfin, en défendant Müntzer et la consistance de son projet politique – il a certes, dit-il, mal calculé, mais il a calculé –, a une phrase symptomatique, tellement qu'en vérité elle ne se traduit pas :

> *Müntzer war kein Schwärmer gewöhnlichen Schlags, der bloß träumte und schwärmte* [35].

28 Müntzer ne fut pas de ces *Schwärmer* ordinaires qui se contentent de rêver et de *schwärmen* ; ce fut donc un *Schwärmer* qui ne « schwärmait » pas, figure plus étrange encore que celle du *Schwärmer* à la bonne *Schwärmerei* chez Sartorius, et tout autant en rupture

avec l'usage de la langue. *Schwärmer*, le qualificatif, demeure, mais les représentations négatives liées à la *Schwärmerei* et à l'acte de *schwärmen* ne sont plus acceptées. Ce qui se lit aussi en sens inverse : le rejet qui frappe désormais l'usage de *Schwärmerei* pour désigner un type de comportement politiques et religieux ne suffit pas pour évacuer la dénomination de *Schwärmer* de la description du contexte – la Guerre des Paysans – où ces comportements s'observent. C'est sur cette persistance qu'il faut à présent s'interroger.

Marxisme et Schwärmerei (1843-1850)

29 L'immersion de la Guerre des Paysans dans la recherche historique des décennies 1830-1840, la forte connexion de cette historiographie avec les débats politiques du temps, tout cela met Marx en perspective. La relation entre la genèse du marxisme et l'interprétation de la Guerre des Paysans est déjà en partie connue [36]. Moins connue est la persistance, chez Marx et Engels, d'une difficulté avec la *Schwärmerei*, attestée aux principales étapes du trajet qui mène, de 1843 à 1850, de la critique de la religion à la réappropriation militante de l'histoire des Paysans.

30 La *Schwärmerei* ne constitue pas particulièrement un thème du marxisme, pas même à ses débuts. Il ne s'agit pas non plus de suggérer qu'elle en serait l'impensé, ou qu'elle livrerait le sens ultime de termes plus souvent rencontrés : fétichisme de la marchandise, mysticisme, aliénation. Le traitement marxien de l'enthousiasme est le test d'autre chose. Il révèle une transformation

affectant les rapports de la philosophie et du travail historien, tels que fixés d'abord dans le paradigme d'une histoire universelle de la *Schwärmerei* puis redéfinis dans l'entrelacement d'intervention critique et d'écriture historique que Marx et Engels élaborent à leurs débuts, entre polémique anti-hégélienne et *18 Brumaire*.

31 Chez Marx, la sortie de la religion s'énonce, en 1843, sur le mode du constat plutôt que du programme : la critique de la religion est, depuis Feuerbach, une tâche « pour l'essentiel achevée », tout en continuant de livrer le « présupposé de toute critique ». L'*Enthusiasmus* mentionné dans les premières lignes de l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* désigne donc une survivance, celle de la religion dans le « monde renversé » de la domination, dont elle constitue la « théorie universelle », la « somme encyclopédique », le « point d'honneur spiritualiste » et, dit Marx, l'« enthousiasme »[37]. Si *Enthusiasmus*, comme les autres termes de l'énumération, renvoie au caractère secondaire de la conscience religieuse par rapport au monde social contre lequel il faut d'abord, selon Marx, lutter, il reste significatif que le mot puisse marquer par contraste l'urgence des tâches du temps, peu avant qu'il soit question d'opium du peuple.

32 À propos des formes de l'exaltation religieuse, un mouvement s'esquisse ici, qui se confirme dans un autre passage très lu, cette fois dans le *Manifeste du Parti communiste*. Dans l'exposé inaugural du rôle révolutionnaire de la bourgeoisie, attesté par sa conquête du marché-monde, Marx et Engels évoquent à nouveau l'enthousiasme et, cette fois explicitement, la

Schwärmerei. En lieu et place des liens féodaux et de leurs hiérarchies considérées comme naturelles, la bourgeoisie a placé entre les hommes l'« intérêt tout nu » et le « dur "paiement comptant" ». Le texte continue :

> Elle [la bourgeoisie] a noyé dans les eaux glacées du calcul égoïste les frissons sacrés de l'exaltation religieuse *[Schwärmerei]*, de l'enthousiasme *[Begeisterung]* chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petits-bourgeois [38].

33 La présence de la *Schwärmerei* à cet endroit a été peu commentée. On peut d'abord l'interpréter dans l'optique d'une histoire des affects : l'enthousiasme, comme forme d'émotion, est renvoyée à un passé dont les auteurs du *Manifeste* constatent que la modification des rapports de classe l'a renvoyé au domaine du définitivement révolu. À l'âge du calcul égoïste et de la valeur d'échange, il n'y a plus d'enthousiasme, d'aucune sorte, ni *Schwärmerei* ni *Begeisterung*. C'est sans doute la raison pour laquelle l'*Introduction* de 1843 pouvait de son côté parler d'*Enthusiasmus* : les trois termes si soigneusement opposés jadis font, dans le premier marxisme, l'objet d'une même liquidation [39].

34 Les mentions de la *Schwärmerei* dans les textes de jeunesse signalent toutefois quelque chose de plus important. Aussi bien en 1848 qu'en 1843, l'extase religieuse et sa disparition sont le marqueur du passage d'un monde à un autre, le test révélateur d'un changement d'époque – de la domination féodale à la domination bourgeoise, et de la critique religieuse à la critique sociale. Cet indicateur n'est certes pas le seul, il n'est, chez Marx, sans doute pas central, mais le rôle qu'il tient n'est pas si mince, à en juger par les questions qu'il soulève.

35 Il faut pour saisir l'enjeu revenir au programme d'une « philosophie au service de l'histoire », c'est-à-dire, chez Marx, au projet qui, pour effectuer la critique de la philosophie souhaitée en même temps que la critique de la religion, s'en remet aux vertus d'une « critique pratiquée *hic et nunc* » de la « singularité des situations sociales, politiques et idéologiques européennes » [40]. Le projet de cette critique, formulé dès 1843, se réalise pour l'essentiel en 1850-1851, avec *Les Luttes de classe en France* et *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*. À côté de l'intervention dans ce que l'*Introduction* de 43 appelait déjà la « situation » (« Guerre à la situation de l'Allemagne ! » [41]), la « philosophie au service de l'histoire » se concrétise aussi dans une écriture historique, qui, dans le socialisme de la décennie 1840, porte de façon privilégiée sur l'époque de la Réforme. Un arc relie les remarques de l'*Introduction* de 43 sur la révolution née « dans le cerveau du moine » (Luther) et la Réforme comme « passé révolutionnaire de l'Allemagne » (sur un mode seulement théorique) [42] au travail historique de Engels sur *La Guerre des Paysans* en 1850. C'est donc à nouveau la relation entre historiographie et philosophie (ou, désormais, historiographie et critique) que la question de la *Schwärmerei* met en jeu dans les commencements du marxisme. Si, d'une part, c'est dans le travail historique que s'opère la mise à l'épreuve de la critique et si, d'autre part, le passage du temps se révèle de façon privilégiée dans la fin de la *Schwärmerei*, la question qui se pose est de savoir comment l'historien révolutionnaire va resituer dans leur contexte des manifestations de folie qui pour lui sont révolues. Dans l'*Introduction* de 43 comme dans le *Manifeste communiste*,

la posture critique prenait la forme d'une vue cavalière sur les époques qui marquait le passage du temps en diagnostiquant, entre autres, la mort de l'enthousiasme. Mais que fait-on de cet enthousiasme quand il s'agit d'en traiter historiquement, c'est-à-dire non plus à cheval entre les époques, mais à l'intérieur d'un contexte déterminé ?

36 Tel est le problème auquel Engels s'affronte dans *La Guerre des Paysans*. Le but avoué de cet essai était de convaincre, après l'échec de 1848, que « le peuple allemand a aussi sa tradition révolutionnaire [43] ». Le permanent aller-retour, ou « analogie [44] », pratiqué entre les événements de 1524-1525 et ceux de 1848 procède chez Engels d'une intention clairement exprimée, et signale la particularité d'une histoire qui s'affirme d'emblée plus militante que savante : les reproches qu'on a pu formuler à ce sujet sont donc sans objet. Cette pratique délibérée de l'anachronisme, en revanche, n'est pas sans conséquences sur le traitement de l'exaltation religieuse et de son lien avec la protestation sociale.

37 Le premier constat à faire porte sur la persistance, dans *La Guerre des Paysans*, d'un discours sur la *Schwärmerei*. Dans le tableau préliminaire de la situation des classes en Allemagne à la veille de la Réforme, il est fait mention, à propos des hérésies « paysanne[s]-plébéienne[s] » comme celle des Geissler et des Lollards, de la « *Schwärmerei* des sectes mysticisantes » du Moyen Âge, relais des « *Schwärmereien* chiliastes du premier christianisme » [45]. On notera que l'usage de *Schwärmerei* commande automatiquement la rétrospection vers une histoire longue, à l'instar de ce

qu'on observait dans l'hérésiologie de la Réforme et dans l'historiographie des Lumières. Chez Engels, le lien établi entre les attentes eschatologiques du christianisme primitif et des sectes médiévales, d'une part, les révoltes de la Réforme, de l'autre, repose sur l'idée selon laquelle l'expression des intérêts de classe n'a jamais, jusqu'à Luther inclus, pris d'autre forme que celle de l'hérésie : c'est le principe du « *schibbolet* religieux » des anciennes luttes de classe [46]. Il est remarquable que la *Schwärmerei* soit à nouveau ce qui permet d'exprimer cette continuité, sans particulière marque de mépris de la part de Engels : de la « *Schwärmerei* des sectes mysticisantes », il est même dit qu'elle a « implanté la tradition révolutionnaire dans les temps d'oppression » [47].

38 L'usage de *Schwärmerei* trouve toutefois, chez Engels, une limite stricte : le mot cesse d'être employé dès qu'il s'agit de Müntzer. À propos de Müntzer, la formule centrale est celle d'une « anticipation du communisme en imagination » (*Antizipation des Kommunismus durch die Fantasie*). L'anticipation, selon Engels, ne peut ici être qu'imaginaire, c'est-à-dire religieuse, et se retourne en anticipation de la société civile bourgeoise [48]. À la fin de son récit, pour expliquer l'échec de Müntzer, Engels dira que « le bouleversement social qui se présentait à l'imagination (*Phantasie*) [de Müntzer] était tellement peu fondé dans la situation présente que celle-ci préparait un ordre social qui était le contraire exact de celui qu'il avait rêvé » [49].

39 Si donc les concepts d'anticipation et d'imagination fournissent chez Engels un point de départ de l'explication historique, il faut insister sur l'ambivalence

de leur inscription dans le texte. Comme toujours en allemand, l'emploi du mot étranger est un choix fort : en l'occurrence, le *Fremdwort* « *Antizipation* » semble choisi pour contourner « *Schwärmerei* », admis jusqu'à Müntzer, mais proscrit pour lui. C'est donc jusque dans le choix du lexique que le leader paysan est installé à une césure de l'histoire. Engels le dit plus loin : Müntzer livre « moins le résumé des exigences des plébéiens de son temps que la géniale anticipation des éléments prolétariens alors à peine développés parmi ces plébéiens [50] ». En ce sens, il apparaît notablement plus avancé que ses prédécesseurs lollards ou taborites, Engels voyant sa doctrine « frôler » l'athéisme et le communisme [51]. À côté de l'*Antizipation* demeure toutefois la *Fantasie*, qui, dans l'*Introduction* de 43, alimentait pour une très large part le lexique marxien de la critique de la religion comme légitimation illusoire du monde renversé de la domination [52]. L'imagination désigne donc clairement une limite de Müntzer, une forme d'incapacité qui explique l'échec final du mouvement paysan. Le terme conserve en outre quelque chose des visions prophétiques identifiées, dès la décennie 1520, comme la marque propre de ceux qu'on baptisa alors *Schwärmer*. Aussi bien Engels peut-il à son tour parler de « délire » et de « fanatisme » pour décrire la radicalisation de Müntzer à la veille de la bataille décisive de Frankenhausen [53].

40 Ces indices textuels dans *La Guerre des Paysans* peuvent s'ordonner sous plusieurs aspects. *Médicalement*, il n'y a pas de distinction à établir entre la *Schwärmerei* médiévale et les anticipations de Müntzer : les symptômes décrits sont les mêmes. Il en va

religieusement de même, la limite de Müntzer (« *Antizipation* », mais « *durch die Fantasie* ») renvoyant à un renversement imaginaire du monde qui caractérise la conscience aliénée et rattache, à ce titre, le prédicateur thuringien aux hérésiarques médiévaux. Ce constat de proximité doit cependant, du point de vue de Engels, être réfuté *politiquement*, afin de signaler l'exception müntzerienne, celle d'un prolétariat censé avoir exercé, brièvement mais pour la première fois, un rôle dirigeant [54]. Il est frappant alors de constater que la seule manière, pour Engels, de marquer cette différence soit lexicale : elle s'incarne dans le refus constant de recourir au paradigme de la *Schwärmerei* pour rendre compte de la doctrine et de l'action de Müntzer. Ce refus est lui-même d'autant plus signifiant que la *Schwärmerei* continue, aux yeux de Engels, de caractériser certains contemporains de Müntzer, en l'occurrence les « *schwärmerische chiliastische Sekten* » constituées par les anabaptistes que, selon Engels, Müntzer réussit à rallier à sa cause [55].

41 Cette différence de traitement a une conséquence directe. Müntzer et les anabaptistes sont contemporains médicalement et religieusement, dans la foi comme dans le symptôme, ils ne le sont pas politiquement, au regard de la révolution. Installer Müntzer à la césure d'une histoire (la « tradition révolutionnaire » du peuple allemand), c'est introduire une brisure dans ce qui, chez Engels comme chez Marx, s'appelle « la situation » (*die Verhältnisse*), quitte à ce que celle-ci reprenne ensuite son droit pour expliquer l'échec du mouvement paysan. En marquant, dans *La Guerre des Paysans*, la différence entre Müntzer et les anabaptistes,

la *Schwärmerei* agit en signal de discordance des temps ; elle creuse, au cœur de la situation, l'écart entre le futur et le passé, entre Müntzer, anticipateur « au-delà même de l'avenir », et ses alliés supposés des « *schwärmerische chiliastische Sekten* » rapprochées jusque dans le lexique de la « *Schwärmerei mysticisirender Sekten* » du Moyen Âge.

42 À cette opération est corrélée une nette prise de position dans le débat historiographique entamé aux alentours de 1790, et plus encore de 1825. À force de marquer la césure entre Müntzer et ses contemporains anabaptistes, Engels courait le risque de briser l'unité de l'événement « Guerre des Paysans ». La solution trouvée a consisté à poser entre Müntzer et ceux qui sont appelés les *Schwärmer* anabaptistes un lien de forte dépendance, au profit du premier : c'est la thèse des « émissaires » anabaptistes de Müntzer, que celui-ci aurait su très tôt, selon Engels, gagner à sa cause, notamment au cours de son « voyage de propagande » de Thuringe en Haute-Souabe, là où, sous l'impulsion supposée de ces « agents », commença la révolte paysanne [56]. Cette thèse, à l'appui de laquelle Engels reconnaît ne pas disposer de preuves, produit un récit à l'envers, d'est en ouest, qui constitue l'erreur de *La Guerre des Paysans*, celle qui, bien plus que les anachronismes sciemment commis par Engels, rend le texte désormais inutilisables par les historiens [57]. Pour la minimiser, l'interprétation marxiste de la Guerre des Paysans a cherché à recourir au contexte historiographique [58], sans voir que celui-ci approfondissait en fait la difficulté : dans la discussion des historiens de 1840, le rapprochement, ou

l'amalgame, entre les différents courants critiques de la Réforme constitue déjà un enjeu. Comme Sartorius en 1795 et contre, par exemple, Wachsmuth en 1834, Engels refuse l'assimilation de Müntzer et des anabaptistes, préférant distinguer entre deux types de radicalité politique et religieuse, entre lesquels il établit ensuite un lien imaginaire.

43 Ce débat, cependant, fait signe vers autre chose. Pas plus que ses prédécesseurs historiens, Engels ne peut renoncer totalement à la catégorie de *Schwärmerei* – pas plus, par exemple, qu'un historien du *Vormärz* comme Zimmermann, qui, pour mettre le mot entre guillemets et pour proposer une première critique du concept, n'y recourt pas moins comme malgré lui. Cette persistance dans l'emploi de *Schwärmerei* trouve, dans le premier marxisme et sa manière d'écrire l'histoire de la Réforme, un début d'explication, qui est celle du *Manifeste communiste* déclarant la fin de l'enthousiasme et sa résorption dans de nouveaux rapports de classe. Le travail historique se doit certes de signaler la spécificité d'un affect quand il a tenté de formuler les raisons de sa disparition, et plus encore lorsque la disparition de cet affect sert de révélateur à un processus historique de grande ampleur : le recours au lexique ancien peut y aider. De ce point de vue, l'usage différencié de *Schwärmerei* dans *La Guerre des Paysans* est en continuité avec ce que le *Manifeste communiste* – et, aussi bien, l'*Introduction* de 43 – dit de l'enthousiasme comme marqueur de passé.

44 Cette cohérence du premier marxisme sur le tournant de la modernité et son inscription dans une histoire des affects politiques et religieux n'est toutefois l'indice

d'aucune maîtrise. Les textes de Marx et de Engels des années 1840 signalent une difficulté qui demeure aujourd'hui celle de toute l'historiographie des troubles de la Réforme : l'impossibilité de subsumer ceux-ci sous une catégorie unique, même quand c'est leur unité qui est visée, c'est-à-dire la forme de continuité que l'historien discerne entre les revendications théologiques et politiques issues de plusieurs groupes sociaux dans le Saint-Empire. Des diverses dénominations proposées – « Réforme radicale », « aile gauche de la Réforme », « dissidents », « non-conformistes », – aucune ne s'est imposée vraiment : trop d'anachronismes, et une importation trop directe des catégories politiques ultérieures [59]. Dans sa répétition depuis un demi-siècle, cet échec n'a sans doute d'équivalent que le désir d'éviter *Schwärmerei* et l'insulte qui lui est associée. Mais si ce désir n'a jamais trouvé de réalisation, c'est parce que la *Schwärmerei*, à mesure que son étude se concentrait sur le contexte de la Réforme, s'est mise à signifier autre chose que l'injure : l'ancienneté d'une forme de revendication politique et religieuse à laquelle le triomphe de l'État national allemand (pour Ranke) ou la transformation des rapports de production (pour Marx) a fait perdre toute signification. Les guillemets ajoutés au mot autour de 1840, toutes les réserves dont il commence à faire l'objet à ce moment, ne le font pas sortir du vocabulaire, mais le font fonctionner autrement : comme citation, en style indirect, ou comme *mot d'époque* dont l'historicité est désormais presque le sens premier. *Schwärmerei* persiste parce que, seule, elle dit un contexte, celui de la Réforme, et un passé de la folie *comme passé*. Non qu'on ait particulièrement tenu à redire ce passé : la

persistance de la *Schwärmerei* ne tient pas d'abord à la vogue historicisante ou antiquaire qui s'affirme dans ces années-là. En l'occurrence, c'est bien plutôt le passé qui s'est imposé, et il continue d'imposer beaucoup, à commencer par l'obligation de penser la radicalité comme folie pour pouvoir la situer dans une histoire. Dans *Schwärmerei*, l'historicité s'est ajoutée à l'injure, mais ne l'a jamais tout à fait recouverte : le régime luthérien de la folie s'est ainsi perpétué au cœur de l'histoire savante, mué en contrainte de nomination fidèle du passé. Que cette contrainte toujours présente se soit fait sentir à partir des années 1840, dit beaucoup de la manière dont a commencé la querelle de la sécularisation, dans le conflit à la fois savant et politique des interprétations de la Réforme.

Conclusion : La sécularisation, concept et contexte

45 À partir de 1840, le débat sur la sortie de la religion et sur les politiques qui lui sont corrélées transite très largement par une interrogation sur la folie, ses manifestations religieuses et ses conséquences sociales. Cette folie n'est pas n'importe laquelle. La *Schwärmerei* est désormais vue *en contexte*, et ce qui est dit de la folie se localise dans ce qu'on cherche à savoir d'un passé défini, celui des premiers troubles de la Réforme protestante. Parce que le travail historien permet soudain de penser sur la folie des choses jusqu'alors impensables, une nouvelle écriture s'expérimente simultanément dans l'historiographie de la Réforme et dans l'analyse critique du présent : chez Ranke d'un

côté, Marx de l'autre, c'est aussi bien l'invention d'un nouveau rapport entre histoire et philosophie.

46 Cela signifie sans doute qu'il n'y a pas de sécularisation, de la folie ou d'autre chose, en dehors du travail savant accompli sur les contenus qu'on a pu dire, ensuite seulement, sécularisés. L'historiographie n'est pas le thermomètre enregistreur de la sécularisation : elle l'opère bien plutôt, et la réflexion sur la sécularisation échappera d'autant plus aux mirages de la philosophie de l'histoire qu'elle se rapprochera davantage de l'histoire des historiens. La demande dépasse ici le complément d'information ou le goût de l'archive : elle est fondée dans cela même dont il est question quand on parle de sécularisation.

47 Il serait pourtant trop simple d'invoquer une « historicisation » de la *Schwärmerei*. La notion est encore apologétique : il ne suffit plus de dire « enfin une histoire des anabaptismes », ni même « enfin l'histoire », quand on a pu établir que la *Schwärmerei*, de l'hérésiologie luthérienne aux récits de la Guerre des Paysans, a toujours connu un traitement historique. Le plus significatif est ailleurs, dans les régimes successifs de décontextualisation et de recontextualisation, de déconfessionnalisation et de reconfessionnalisation que l'historiographie de la folie religieuse a connus depuis la Réforme : ce sont eux qui ont, depuis lors, guidé la sécularisation de la notion. Historiciser se dit en plusieurs sens, dont chacun mobilise un travail particulier de la pensée ; le cas de la *Schwärmerei*, à partir de 1840, permet d'approcher ce que « contextualiser », ou penser en contexte, veut dire, pour la pensée historienne comme pour toute pensée.

48 De cette traversée des contextes, l'idée de sécularisation peut ressortir modifiée. Comme histoire d'une recontextualisation, l'histoire de la *Schwärmerei* inverse sans doute l'habituelle problématique du paradigme de sécularisation, dont une des caractéristiques les plus générales est de s'attacher à des cas de transfert et de passage, c'est-à-dire de décontextualisation – de la théologie à la politique, au premier chef. C'est vraisemblablement dans l'histoire de l'enthousiasme et de la folie en religion que se sont forgés plusieurs concepts – extrême, extrémisme, radicalité, fondamentalisme, « fous de Dieu » – assemblés par la suite dans la forme de théologie politique spontanée qui parcourt aujourd'hui l'actualité et plus encore son commentaire. Au vu toutefois des jeux complexes qui déterminent les rythmes réels de la sécularisation, on pourra regarder une nouvelle fois cette actualité et ce commentaire, s'apercevoir, encore, de l'urgence d'une critique, et accepter, peut-être, de voir cette critique emprunter les voies d'un savoir.

NOTES

1. Ce texte prend la suite de « Foi, folie, raison et Réforme. L'histoire de la *Schwärmerei* au XIX^e^ siècle », *BSHPF* 148 (2002), p. 81-118. L'apport d'une étude des conceptions de la folie pour la compréhension du passage de Hegel à Marx a été souligné par Franck FISCHBACH, « Corporéité, Propriété et Folie », in *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, sous la direction d'É. Balibar et G. Raulet, Paris, PUF, 2001, p. 37-52.

2. On aura reconnu deux formules de Marx en 1843 : *Deutsch-französische Jahrbücher,* 1. Doppellieferung, Februar 1844 (lettre à Ruge, septembre 1843), *MEGA* I/2, p. 486 (« *Die Philosophie hat sich verweltlicht [...]* ») et *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEGA* I/2, p. 171 (« *[...] die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht [...]* »).

3. Cette première partie résume « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 81-100, qui réexamine la *Schwärmerei* kantienne à partir d'un échantillon de textes témoins des Lumières germanophones dans les années 1770-1800. Sur l'illusion rétrospective d'un « protestantisme » philosophique allemand, je me permets de renvoyer à mon article « Sur une erreur bestiale. Le serf arbitre et la Querelle du Panthéisme (1778-1787) : Lessing, Spinoza, Luther, Herder », in Ch. Bouton (éd.), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms (Europaea Memoria, I, 40), 2005, p. 27-53.

4. Voir Catherine Dejeumont, « Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer : de l'allié au criminel (1522-1550) », *BSHPF* 148 (2002), p. 21-46. Pour entrer dans la recherche sur la Réforme radicale depuis 1975, voir *Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen*, éd. Hans-Jürgen Goertz, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 ; James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence (Kansas), Coronado Press, 1976[2]; Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, V&R, 1979 ; H.-J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München, Beck, 1980 ; J. M. Stayer, *The German Peasants'War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal & Kingston etc., McGill-Queen's University Press, 1991 ; Werner O. Packull, *Hutterites Beginnings. Communitarian Experiments During the Reformation*, Baltimore etc., Johns Hopkins University Press, 1995 ; Gottfried Seebass, *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen, V&R, 1997 ; *Radical Reformation Studies. Essays presented to James M. Stayer*, éd. W. O. Packull et G. L. Dipple, Aldershot etc., Ashgate, 1999 ; *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert – Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, éd. H.-J. Goertz et J. M. Stayer, Berlin, Duncker & Humblot (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 27), 2002.

5. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 29, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile, AK V, 275.

6. L'hypothèse psychanalytique de Monique David-Ménard dans *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990 (voir aussi l'article « Folie/Démence », IV, in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil, 2004, p. 454-457, qui rappelle l'étymologie de *Schwärmerei*, formée sur *Schwarm* : l'essaim bourdonnant) est donc susceptible d'une lecture en termes de sécularisation : l'installation de la folie dans la raison pure, lors du passage des *Rêves d'un visionnaire* à la *Critique de la raison pure*, résulterait du « refoulement de l'angoisse d'un penseur tenté par l'occultisme » après sa lecture de Swedenborg (p. 75), mais aussi de la sécularisation d'une folie qui s'est dite d'abord dans les termes de la polémique religieuse. Sur la

vogue de l'enthousiasme et de la *Schwärmerei* dans les interprétations françaises de Kant dans les années 1980-1990, voir « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 83. Après Gladys Swain (« De Kant à Hegel : deux époques de la folie », in *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 1-28), et dans une tout autre perspective, Jean-Christophe Goddard renouvelle l'approche de la folie dans l'idéalisme allemand : voir en particulier *La Philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, spécialement p. 131-179.

7. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AK VIII, 398. Références complètes dans « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 96.

8. KANT, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, AK II, 267.

9. La mention de Luther se trouve dans un cours publié du philosophe zurichois Leonhard Meister (1741-1811), *Ueber Schwermerei*, Bern, 1775, p. 19-22 et 29.

10. Pour reprendre les termes acclimatés en France par Jean-Claude MONOD, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

11. L'histoire universelle de l'enthousiasme est du reste un projet européen : pour ne rien dire ici de Shaftesbury, le traité du jésuite Saverio Bettinelli *Dell'Entusiasmo delle belle arti* (Milan, 1769) consacre une section à la « *Storia dell'Entusiasmo* ». En Allemagne, la matrice est fournie par le traité de Christian Thomasius, *Historia sapientiae et stultitiae*, Halle, 1693.

12. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, HKA I, 3, 86 ; trad. J.-F. Courtine, *in* SCHELLING, *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, 1987, p. 188. Dix ans plus tard, au cours de la querelle sur la *Naturphilosophie* où Fichte le dénoncera à son tour comme *Schwärmer*, Schelling sera l'un des premiers à argumenter à partir de la « signification originaire » du mot chez Luther : voir « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 100-105.

13.*Apologia Confessionis Augustanae*, <XIII>, *BSLK* I, 294, 8-13 : « *Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines, qui somniant spiritum sanctum dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti, in locis obscuris, expectantes illuminationem, quemadmodum olim ενθουσιασται docebant et nunc docent Anabaptistae* » ; Die Schmalkaldischen Artikel [*Articuli christianae doctrinae (...) Scripti a D. Martino Luthero. Anno 1537*], VIII, *BSLK* I, 455, 47-49 : « *Enthusiasmus insitus est Adamo et filiis ejus a primo lapsu usque ad finem*

mundi ab antiquo dracone ipsis veneno quodam implantatus et infusus est omnium haeresium et papatus et Mahometismi origo, vis, vita et potentia », textes cités par Thomas Kaufmann, « Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der Schwärmer im frühneuzeitlichen Luthertum », in *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, éd. K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, Th. KAUFMANN et H. Lehmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), 2003, p. 179-241.

14. Cette division de la *Schwärmerei* est proposée par Leonhard Meister dans son *Ueber die Schwermerei* déjà cité. Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, s'interroge sur la possibilité d'isoler une « *Schwärmerei* morale » (AK V, 82-86). Sur ce débat et sur d'autres qui rattachent la problématique kantienne aux discussions de son temps, voir « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 88-95.

15. Comme exemplairement aujourd'hui chez Élisabeth CLAVERIE, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

16.*Ueber Schwärmerei. Historisch-philosophische Betrachtungen mit Rücksicht auf die jetzige Zeit von I. H. von Wessenberg (...)*, Heilbronn, 1835 ; présentation dans « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 105-114.

17. Je me limite ici à la production historiographique sur la Guerre des Paysans : il faudrait ajouter l'étonnante floraison de romans, nouvelles, pièces de théâtre consacrés, dans les décennies 1820-1840, aux événements de 1524-1525. L'étude de Laurenz MÜLLER, *Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des « Dritten Reiches » und der DDR*, Stuttgart, Lucius & Lucius (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 50), 2004, plus nuancée que ne le suggère le titre, donne, p. 29-50, un aperçu de la première historiographie de la Guerre des Paysans, des origines à 1850.

18. Georg SARTORIUS, *Versuch einer Geschichte des Deutschen Bauernkriegs oder der Empoerung in Deutschland zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1795, p. 106 : « *Der große Haufen freylich hing fanatisch an dieser Schrift [...] Ohne sich selbst von dieser Entstehung ihres Enthusiasmus völlig Rechenschaft ablegen zu können, hingen sie desto fester daran. Sie waren Schwärmer, aber ihre Schwärmerei ruhte auf einem sehr guten Grund.* » Sur Sartorius, outre *ADB*, t. 30, p. 390-394, voir Klaus FRIEDLAND, « Vom sittlichen Wert geschichtlicher Erkenntnis. Georg Sarorius' [*sic*] Werk über den hanseatischen Bund », *Hansische Geschichtsblätter* 116 (1998), p. 117-136.

19. Sur la différence entre la *Schwärmerei* et les formes valorisées de l'enthousiasme (*Begeisterung*, *Enthusiasmus*), question kantienne célèbre,

mais qui traverse toute la philosophie allemande de l'*Aufklärung* à Schelling, voir « Foi, folie, raison et Réforme », article cité, p. 91-92.

20. Wilhelm ZIMMERMANN, *Geschichte des großen Bauernkriegs. Nach den Urkunden und Augenzeugen*, Stuttgart, 1856, p. 167 : « *Andere verkannten sie* [*die Bewegungsmänner von 1524*], *weil sie nicht fähig waren, sich auf den Standpunkt dieser Männer zu stellen oder sich in ihre eigenthümmlichen Charaktere zu versetzen und den Zusammenhang ihrer Denkweise und ihres Handelns zu begreifen. [...] Es konnte dies um so leichter bis heute geschehn, je weniger diese Partie der Kirchen- und Staatsgeschichte noch genau untersucht war, und je mehr man sich angewöhnt hatte, auf die Gesammtheit einer bestimmten Richtung, die nur auf einen kleinen Theil passenden Bezeichnungen Schwärmer und Widertäufer im schlimmsten Sinn anzuwenden* » (je cite la 2e édition ; le titre original est *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen*, Stuttgart, 3 vol., 1841-1843 ; l'édition « populaire » parue chez Dietz en 1891 a souvent été réimprimée).

21.*Ibid.*, p. 236 : « *Sie zogen hin und her, diese "neuen Propheten", diese "Schwärmer", diese "Träumer" [...].* » Même embarras dans l'usage de l'adjectif dérivé « *schwärmerisch* » p. 175 : « *[...] diese "schwärmerischen" Ideen und Versuche [...]* ». Sur Wilhelm Zimmermann (1807-1878), pasteur wurtembergeois auteur d'une importante œuvre historique, voir Helge DVORAK, *Biographisches Lexikon der deutschen Burschenschaft*, Teil I, Teilband 6, Heidelberg, Winter, 2005, p. 435-437 et la plaquette de Norbert CONRADS, *Wilhelm Zimmermann (1807-1878). Ein Stuttgarter Historiker*, Stuttgart, Universitätsarchiv, 1998, ainsi que Max STEINMETZ, « Friedrich Engels und Wilhelm Zimmermann », in *Reformation und Revolution [...] Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag,* éd. R. Postel et F. Kopitzsch, Stuttgart, Franz Steiner, 1989, p. 307-312.

22. Voir par exemple *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs*, *op. cit.*, p. X-XII et 173, où Zimmermann voit dans la Guerre des Paysans le « germe » de la politique future, avant d'appeler à un « élargissement » de la Réforme de l'Église vers une « Révolution dans la nation ».

23. Wilhelm WACHSMUTH, *Der Deutsche Bauernkrieg zur Zeit der Reformation*, Leipzig, 1834, p. 22 (« Geist der Schwärmerei »), 92 (« Geist der bösen Schwärmer und Aufrührer »). Voir aussi p. 15, pour l'opposition entre les « restes de *Schwärmerei* médiévale » dans les mouvements de contestation du dernier XVe siècle (*Bundschuh, Armer Konrad*) et l'« élan d'enthousiasme », qui, selon l'auteur, a constitué l'apport propre de la Réforme aux revendications paysannes. Chez les paysans, les « forces volcaniques de la *Schwärmerei* » eurent cependant tôt fait de recouvrir l'« élévation des âmes à la lumière et à la foi évangéliques » (p. 41). Sur

Wachsmuth, professeur d'histoire à l'université de Halle puis de Leipzig, voir Wolfgang WINKELMANN, « Wilhelm Wachsmuth (1784-1866). Vom Unterricht zur Wissenschaft », in W. WINKELMANN, J. KREINBERGER (Hg.), *Lehrer, Pröpste und Rektoren. Persönlichkeiten aus der Geschichte des Pädagogiums am Kloster Unser Lieben Frauen (zu) Magdeburg*, Magdebourg, Magdeburger Museen (Magdeburger Museumshefte, 14), 2000, p. 47-69.

24. Wilhelm Zimmermann, *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs*, *op. cit.*, p. 175 : « So weit man zurückgeht in der Geschichte des Christentums, *findet man die Vorstellung und die Erwartung von einem äußeren Reiche der Heiligen auf Erden [...]* » (je souligne).

25. Georg SARTORIUS, *Versuch einer Geschichte des Deutschen Bauernkriegs, op. cit.*, p. 294 : « *Die Empörung in beiden Gegenden* [la Saxe et la Hesse], *und vorzüglich Münzers Rebellion im Thüringischen, scheint in sehr wesentlichen Stücken von den bishergenannten verschieden zu seyn*. »

26. Wilhelm WACHSMUTH, *Der Deutsche Bauernkrieg zur Zeit der Reformation, op. cit.*, p. 22 et 121, où « *wiedertäuferische Schwärmer* » désigne successivement les gens de Zwickau, autour de Niklas Storch, et ceux de Waldshut, autour de Hubmaier. L'amalgame entre Müntzer et les anabaptistes est réalisé quand il est question, p. 74, des « *Phantasten und Frevler aus der Schule der Wiedertäufer und Müntzers* ».

27.*Ibid.*, p. 22 : « *Die Ader der Schwärmerei ist* durch alle Zeiten im Christenthum *reichlich gefuellt gewesen* [...] *Die Geschichte der Reformationszeit laeßt uns dieselbe in zwei Hauptgestaltungen, der Widertaeufer und der Independenten* [...] *erblicken ; jene gehoert der deutschen, diese der englischen Geschichte an* [...] » (je souligne).

28. Sur Ranke et le protestantisme, dans une littérature abondante, cf. Thomas A. BRADY, Jr., *The Protestant Reformation in History*, Washington D. C., German Historical Institute, 1998, p. 9-34 ; Fulvio TESSITORE, « Rankes "Lutherfragment" und die Idee der Universalgeschichte », in *Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*, éd. W. J. Mommsen, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 21-36 ; et le classique de Karl HINRICHS, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Göttingen-Francfort-Berlin, 1954.

29. Leopold RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839-1847), in *Leopold von Ranke's Werke* [Gesamtausgabe der Deutschen Akademie], éd. Paul Joachimsen, Reihe 1, Werk 7, Bd. 2, Munich, 1925, p. 176, en conclusion du chapitre sur la guerre des Paysans : « *So ward die große Bewegung gedämpft, welche dem deutschen Wesen eine vollständige Umkehr drohte. Mit allen jenen Plänen einer neuen Einrichtung des Reiches von unten her, oder gar der schwärmerischen Umbildung der Welt unter der Leitung eines fanatischen Propheten war es nun auf immer vorbei.* » Ranke parle aussi

d'*Umsturz* (p. 12), d'*Umkehr* (p. 22, 158, 165) et d'*Umwälzung* (p. 161), en parallèle, dans ce dernier cas, avec la Révolution française. L'enjeu de la langue est très fort dans le projet historiographique de Ranke, qui entend s'exposer dans une langue imitée de Luther : remarquable est aussi, à propos de Storch et des premiers anabaptistes qui rejoignirent Karlstadt à Wittenberg, l'expression « prophètes célestes » (*himmlische Propheten*), p. 19 et 23, directement reprise du titre d'un pamphlet de Luther en 1525. L'usage de *Schwärmer et Schwärmerei* par Ranke suit la même exigence de proclamation confessante.

30.*Ibid.*, p. 142, et surtout 165, où le mot s'introduit dans une concessive : « aussi *Schwärmer* qu'il fût », Müntzer a incarné l'essor d'une « tendance à la réforme spirituelle et politique ». Deux pages plus loin toutefois, la nuance disparaît, et le « *Fanatismus der schwärmerischen Predigt* » (p. 167) désigne l'apport propre de Müntzer au mouvement paysan.

31.*Ibid.*, Bd. 3, p. 397. Ce « *Blick auf die Wiedertäufer im Allgemeinen* » constitue la première section du chapitre sur la Commune de Münster.

32. Exception p. 406, à propos de Melchior Hoffman.

33. Voir Georg SARTORIUS, *Versuch einer Geschichte des Deutschen Bauernkriegs*, *op. cit.*, p. 342.

34. Le problème est de savoir si Müntzer a réellement eu des visions, et si ces dernières sont compatibles avec un calcul politique. Voir Wilhelm WACHSMUTH, *Der Deutsche Bauernkrieg zur Zeit der Reformation*, *op. cit.*, p. 81-82 : « *Oder war Thomas Müntzer Schwärmer ? Hatte er in der That Traeume, Gesichte und Offenbahrungen, wie er zu haben verkuendete, und wie er vom Himmel ertrotzen zu koennen erklaerte ? Fragen, die hier*, wie bei Muhamed, Cromwell und Robespierre, *auf die furchtbare Wahrheit fuehren, daß Schwaermerei und selbstsuechtige Berechnung, eigener Glaube an hoehern Beruf und bewußte Leitung Anderer [...] zusammen Raum finden koennen* » (je souligne). La galerie de portraits ramène une nouvelle fois vers une histoire universelle de la *Schwärmerei*. La difficulté que l'auteur cherche tant bien que mal à résoudre renvoie au contexte de discussion des années 1770-1800 ; elle n'est sans doute désormais accessible qu'à travers les développements de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (AK VIII, 144-147), sur *Schwärmerei,* autorité privée et solitude de la pensée.

35. Wilhelm ZIMMERMANN, *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs*, *op. cit.*, p. 79.

36. C'est le moment de renvoyer à l'abondante controverse sur l'interprétation marxiste de la Réforme comme « révolution pré-bourgeoise ». Le meilleur résumé s'en trouve, outre la thèse citée de L.

Müller, dans le recueil de Rainer WOHLFEIL (éd.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution ?*, Munich, 1972, qui rassemble des textes issus des deux camps. En France, on renverra toujours à Marianne SCHAUB, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, Thomery, À l'enseigne de l'arbre verdoyant, 1984.

37. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEGA* I/2, p. 170 ; trad. A. Barraquin, in *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 197 : « *Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser* [*verkehrten*] *Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer point-d'honneur*, ihr Enthusiasmus, *ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund* » (je souligne).

38. MARX, *Manifest der kommunistischen Partei*, *MEW* 7, p. 464-465 ; trad. É. Bottigelli revue par G. Raulet, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 76 : « *Sie* [*die Bourgeoisie*] *hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in den eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt.* »

39. Même ici toutefois, le choix entre sécularisation-liquidation et sécularisation-transfert n'est pas facile à faire. Un autre passage célèbre de *La Question juive* met la rupture de « toutes les relations nationales, naturelles, morales et théoriques », « l'égoïsme, le besoin intéressé » et l'atomisation des individus au compte de l'action historique du christianisme (*Zur Judenfrage*, *MEGA* I/2, p. 168). Sur ce texte qui en 1843 dit du christianisme ce que le *Manifeste communiste* dira en 1848 de la bourgeoisie, voir le commentaire de J.-Cl. MONOD, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 75-77.

40. La formule est de nouveau empruntée à J.-Cl. MONOD, *ibid.*, p. 73. Voir aussi Emmanuel RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

41. MARX, *Zur Kritik der Hegels Rechtsphilosophie. Einleitung, MEGA* I/2, p. 172 ; trad. citée, p. 199.

42.*Ibid.*, p. 177 ; trad., p. 206.

43. Friedrich ENGELS, *Der deutsche Bauernkrieg* (*Neue Rheinische Zeitung*, Heft 5/6, Mai-Oktober 1850), *MEGA* I/10, p. 367 (trad. É. Botigelli, Paris, Éditions sociales, 1974). Je retraduis toutes les citations.

44.*Ibid.*, p. 443.

45.*Ibid.*, p. 381 (« *Schwärmerei mysticisirender Sekten* ») - 382 (« *die chiliastischen Schwärmereien des ersten Christenthums* »).

46.*Ibid.*, p. 379. L'intention de Engels porte sur les distinctions à opérer à l'intérieur du spectre des oppositions au féodalisme entre l'« hérésie bourgeoise », urbaine (Wyclif, Jean Hus, Luther), et l'« hérésie paysanne-plébéienne », celle des « sans-biens et sans droits » (John Ball, les taborites, Müntzer).

47.*Ibid.*, p. 381.

48.*Ibid.*, p. 382.

49.*Ibid.*, p. 432.

50.*Ibid.*, p. 389.

51.*Ibid.*, p. 388.

52. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEGA* I/2, p. 170-171 (trad. fr. citée, p. 197-198), pour s'en tenir à l'ouverture du texte : « *phantastische Wirklichkeit des Himmels* », « *phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens* », « *imaginair* [*e*] *Blumen* ». Dans *La Guerre des Paysans*, voir *MEGA* I/10, p. 376, où « l'allure fantasmagorique » (*phantastisches Gepräge*) du mouvement müntzérien est directement expliquée par son caractère anticipateur, c'est-à-dire détaché de la « situation de l'époque ». Le millénarisme de Müntzer est qualifié de « fantasmagorie » (« *Phantasiebild* », *ibid.*, p. 389). La formule « *Antizipation des Kommunismus durch die Fantasie* » est elle-même préparée par une remarque où la violence du mouvement paysan est associée au caractère imaginaire (*phantastisch*) de la « sortie » que ce mouvement esquissait « au-delà du présent » et même, est-il étrangement ajouté, « au-delà de l'avenir » (*ibid.*, p. 382).

53. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, *op. cit.*, p. 433.

54. Voir *ibid.*, p. 375-376, 382. Engels parle de l'« élément prolétarien embryonnaire » à l'intérieur de la « fraction plébéienne des villes ».

55.*Ibid.*, p. 387, à propos de la communauté de Zwickau.

56.*Ibid.*, p. 391-392, 411 (où les leaders paysans de Haute-Souabe deviennent les « élèves » de Müntzer), 437.

57. L'historiographie de la Guerre des Paysans, toutes tendances confondues, a rétabli un ordre de succession qui met en première place les révoltes du sud-ouest (Rhin supérieur, Haute-Souabe, Confédération helvétique), à partir de mai 1524, et les lie aux pratiques et revendications communales typiques de ces régions de l'Empire : voir Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, 1993[3], et, pour une approche régionale comparée, Horst Buszello, P. Blickle et Rudolf Endres (éd.), *Der*

deutsche Bauernkrieg, Paderborn etc., Schöningh (UTB, 1295), 1995[3], p. 11-22.

58. M. Steinmetz, « Friedrich Engels und Friedrich Zimmermann », article cité, p. 311, attribue à Zimmermann la paternité de la thèse « hasardeuse » des émissaires anabaptistes dans le texte de Engels.

59. Voir le bilan de H.-J. Goertz, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 20), 1993. La dénomination « aile gauche de la Réforme » vient de Roland H. Bainton en 1941 ; « Réforme radicale » vient de George Williams en 1962.

La divinisation du social

Laurent Jaffro

1 L'objet de cette contribution est de proposer une notion, celle qui fait son titre, qui, lorsqu'il s'agit de rendre compte de certaines formes particulières de la valorisation du lien social qu'on peut observer depuis le XVIIIe siècle, pourrait être considérée comme étant préférable à celle de sécularisation. On peut parler d'une « divinisation du social » quand le divin est placé dans la société qui est alors envisagée sous les aspects à la fois de son dynamisme (associatif, collectif, communicationnel) et de son autosubsistance, c'est-à-dire de la croyance selon laquelle le lien social subsiste par lui-même et est doté d'une vertu de régénération. On me dira qu'il suffit de parler simplement de valorisation extrême du lien social. Mais la divinisation est quelque chose de plus que la valorisation, parce qu'on peut très bien valoriser le lien social sans le parer des caractères d'une énergie divine. La divinisation n'est pas n'importe quelle valorisation parce qu'elle se situe, tout comme la sécularisation, à l'intérieur de la question théologico-politique.

2 La notion de sécularisation correspond à une option théorique qui est pertinente pour décrire des formes relativement déterminées qui vont de la formation des États modernes jusqu'à l'instauration de la laïcité ou d'autres modes de pacification des rapports entre les Églises et l'État. Cet énoncé, à savoir que la notion de sécularisation s'applique dans un contexte dans lequel l'existence temporelle est naturellement réalisée à travers des formes étatiques, ne doit pas être confondu

avec le fameux théorème de la sécularisation, selon lequel les concepts les plus importants de la théorie de l'État sont des concepts religieux sécularisés. Il s'agit plutôt du théorème inverse (ou du postulat inverse, puisqu'il n'en sera ici proposé aucune démonstration), selon lequel tous les concepts religieux sécularisés sont relatifs de près ou de loin à la théorie moderne de l'État. Les exemples des concepts sécularisés de souveraineté ou de laïcité pourraient constituer une illustration de cette thèse et suggérer que la sécularisation comme « transposition » ne fonctionne que dans des conditions qui, si elles sont générales au sens où on les rencontre abondamment dans l'histoire moderne, restent spécifiques puisqu'elles consistent dans une situation déterminée : celle de la symétrie ou du face-à-face entre deux instances, la *respublica* et l'*ecclesia*.

3 La divinisation du social est une autre option, dont il faut souligner qu'elle peut très bien cohabiter dans l'histoire avec la précédente – l'alternative dont il est question est en effet seulement conceptuelle. La divinisation apparaît quand s'effacent simultanément l'immanence de la société à l'État et la transcendance du divin par rapport à la société. À l'inverse, le concept de sécularisation suppose la réalisation intégrale de la société dans l'État et l'extériorité du divin, dont le royaume n'est pas de ce monde. En d'autres termes, on peut parler de divinisation du social lorsque le divin est immanent ou coextensif à la socialité et que celle-ci ne se résorbe ou ne s'éduque plus dans une volonté publique proprement politique telle qu'elle s'exprime dans l'État. Pourquoi, dans ce contexte, la pertinence de la notion de sécularisation devient-elle très

problématique ? Parce que la notion de sécularisation s'applique essentiellement et comme par affinité à l'État et à ses transformations, ou encore à la société identifiée à l'État et non à la société dans sa divergence, et encore moins au lien social quand il est distingué du lien proprement politique.

4 Mon objet est de construire sommairement la notion de divinisation du social en montrant qu'elle est possible, de la situer par rapport à certaines évolutions du christianisme et aussi par rapport au développement de la société civile au sens contemporain du terme. J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de substituer globalement la notion de divinisation du social à celle de sécularisation, mais de l'introduire à ses côtés comme un outil plus adéquat quand il s'agit de décrire certains phénomènes qu'on impute ordinairement à la sécularisation. La question de la nécessité du recours à cette notion (en a-t-on vraiment besoin ?) ne sera pas vraiment abordée, ni le détail des cas dans lesquels cette nécessité est sensible.

Une autre spécification de la question théologico-politique

5 La sécularisation est une forme particulière de transformation qui se situe dans un ensemble conceptuel beaucoup plus vaste et général qu'on appelle la question théologico-politique. On s'émerveille parfois que la notion de sécularisation soit profondément religieuse et on y voit toutes sortes de paradoxes stimulants, mais, en réalité, il n'y a pas lieu de s'étonner : si la sécularisation est une espèce de

règlement ou de développement de la question théologico-politique, dans la mesure où ce qui se dit du genre se dit aussi de l'espèce, la notion de sécularisation met toujours en rapport le politique et le religieux. Pourquoi n'existerait-il pas d'autres spécifications de la question théologico-politique et, parmi celles-ci, particulièrement, la divinisation du social ?

6 La notion de divinisation du social comme celle de sécularisation, ai-je dit, prend son sens à l'intérieur de la question théologico-politique. Cette considération suppose alors que l'on donne de la question théologico-politique une interprétation assez large, plus large sans doute que celle que proposait Spinoza. Dans la conception spinoziste qui est exposée et critiquée par Leo Strauss (en fait c'est la conception de toutes les Lumières, pas seulement de Spinoza), les enjeux de la question théologico-politique sont la paix religieuse au sein de l'État et aussi et surtout la *libertas philosophandi* au regard de laquelle la paix religieuse n'est peut-être qu'un moyen. Plusieurs instruments permettent de réaliser cette fin qu'est la protection de la liberté de philosopher ; le premier de ces instruments est l'interprétation de l'Écriture ; parmi les autres instruments on trouve, par exemple, l'institution d'une religion civile. On pourrait d'ailleurs voir dans l'anticléricalisme de Spinoza et dans son programme d'émancipation un bon exemple d'une contribution délibérée et militante à la sécularisation.

7 Mais si l'on veut situer plusieurs formes, pour ce qui nous concerne au moins deux (sécularisation et divinisation), à l'intérieur de l'horizon théologico-politique, il faut bien admettre que celui-ci ne se réduit

pas au dispositif somme toute tactique que propose Spinoza dans le *Traité théologico-politique*. La compréhension la plus générale qu'on puisse donner de la question théologico-politique est la suivante : comment régler les rapports et éventuellement le contentieux entre les deux royaumes, c'est-à-dire entre le divin et le temporel ? Il ne s'agit pas seulement des rapports et du contentieux éventuel entre les représentants ou fonctionnaires de ces deux royaumes, c'est-à-dire entre les prêtres et les magistrats (car cette question-ci correspond à la forme réduite du problème théologico-politique), mais des rapports et contentieux entre les deux royaumes, bref, entre la société elle-même et la divinité elle-même. Toute compréhension de la question théologico-politique qui viendrait à mettre en doute cette rivalité directe reviendrait à dissoudre la question théologico-politique. Et c'est bien en un sens ce qu'a fait Spinoza dans l'interprétation qu'en donne Leo Strauss, comme le rappelle Daniel Tanguay : Strauss entend rouvrir le débat entre Athènes et Jérusalem que Spinoza avait fermé en lui donnant une solution purement politique [1].

8 En somme, le concept réduit du théologico-politique, voire la dissolution de ce concept, c'est le concept politique du théologico-politique. La notion de sécularisation est profondément attachée à ce concept politique du théologico-politique. Quant à la divinisation du social, elle paraît au contraire relever du concept religieux du théologico-politique, et plus précisément de son concept chrétien. Avec la notion de divinisation, on n'a pas affaire à une simple transposition de notions, mais à une sorte d'hérésie du

christianisme – et en ce sens son étude pourrait s'inspirer non certes des thèses de Löwith, mais de la méthode qu'il emploie dans *Histoire et salut*.

9 Pour que la divinisation du social puisse prendre place à l'intérieur de la question théologico-politique, il est nécessaire qu'elle conserve les traits communs de cette question. Par exemple, la relation entre deux royaumes – un royaume qui est de ce monde et un royaume qui n'est pas de ce monde : dans la divinisation du social, cette relation est transformée en une identification des deux royaumes. À la transcendance de la divinité est substituée une immanence prétendument complète qui consiste dans la capacité d'autoconstitution, d'auto-organisation et d'auto-émancipation du social en tant que tel.

10 Cette option de la divinisation du social n'est pas la même que l'option moderne telle que Strauss la comprend, et que Daniel Tanguay décrit dans ces termes :

> Dans la perspective de Strauss, l'option moderne présuppose toujours l'abandon de tout recours à la transcendance et une tentative de fonder la vie politique de manière totalement immanente. De ce point de vue, la modernité est en rupture avec la philosophie ancienne, mais aussi avec les religions révélées, et plus particulièrement avec le christianisme. La colère antithéologique est dirigée contre tous les royaumes imaginaires, autant contre le meilleur régime en paroles des philosophes que contre la Cité de Dieu [2].

11 La divinisation du social est aussi une tentation de l'immanence, un « abandon de tout recours à la transcendance », mais sur un plan qui exclut autant le Léviathan que la divinité. La divinisation du social est antipolitique et c'est pour cette raison qu'elle ne saurait être purement antireligieuse et qu'elle n'est

certainement plus animée par la « colère antithéologique ». Quand on parle d'immanence à propos de l'existence humaine, par opposition à une situation où celle-ci tourne les yeux ailleurs et de préférence vers le haut, il faut aussi se demander à quoi il y a immanence. Bien souvent les théoriciens de la sécularisation opposent immanence et transcendance sans préciser à quel niveau de l'existence temporelle il y a immanence, parce qu'ils sont implicitement convaincus qu'il ne peut s'agir que du niveau politique et institutionnel. La divinisation du social, c'est l'immanence du divin à quelque chose qui ne se confond pas avec le Léviathan : le lien social, ce nouveau « royaume imaginaire ».

12 Il paraît assez clair que Strauss n'a pas vraiment envisagé cette forme. Pourquoi ? Sans doute parce qu'il considérait que l'horizon de l'existence sous son aspect collectif est intégralement politique. Il y a bien dans son œuvre des remarques éparses sur la conception contemporaine d'une socialité dynamique et sympathique ou sur le prêchi-prêcha d'inspiration scoute qui accompagne parfois la démocratie et qui contribue à ce qu'elle soit galvaudée. Il reste cependant convaincu que la forme la plus radicale d'immanence consistait dans une existence purement politique et dans une sorte d'athéisme pratique. Il n'envisage pas véritablement que la tentative contemporaine d'« abandon de tout recours à la transcendance » puisse s'accompagner de l'effacement de l'institution politique au profit de la dynamique sociale ; il envisage encore moins que cette nouvelle configuration puisse être profondément religieuse. Il est vrai que dans le

judaïsme de Strauss (et pas seulement de Strauss, bien sûr !) il est impensable qu'on puisse dire que Dieu est parmi nous, sans parler même de son humanisation, et qu'à ce titre la divinisation du social peut être considérée comme un cas mineur de pathologie – tout spécialement un cas de fanatisme chrétien. Même si Strauss a une compréhension profonde de l'histoire politique du christianisme et de l'histoire chrétienne du politique, il demeure, je crois, que sa conception du problème théologico-politique reste toujours attachée à un principe fondamental, selon lequel l'organisation sociale est toujours de nature politique et parfois de nature politico-religieuse, mais jamais de nature a-politique ou antipolitique.

13 C'est sans doute que la notion de divinisation du social ne peut se développer qu'à l'intérieur du christianisme et au terme de certaines évolutions qui sont manifestes depuis le XVIII^e^ siècle. La divinisation du social suppose que l'amour de Dieu puisse prendre la forme de l'amour de l'homme, puisqu'elle consiste au fond dans la transformation par laquelle l'amour de l'homme prend le pas sur l'amour de Dieu ; mais il faut préciser que ce qui est aimé dans l'homme, ou à travers lui, n'est pas Dieu, mais l'homme ; il faut ajouter que l'homme qui est aimé n'est pas une personne, mais l'humanité même ; et aussi que l'humanité n'est rien d'autre que la société ; et enfin que la société consiste dans la socialité, le dynamisme associatif, le lien en tant que tel.

Au croisement de deux séries de transformations

14 Il faut, certes, donner du contenu à cette notion. On peut d'abord faire référence à deux séries convergentes de transformations lentes, qui sont assez sensibles depuis le XVIIIe siècle, et qu'on se borne à indiquer à gros traits :

15 La première série est celle des transformations du christianisme dans son rapport à la société. Sous cette rubrique, on inclut la socialisation de la religion, la réduction de la religion à une discipline sociale et morale, tant dans les sectes protestantes dont le mode d'organisation est anti-institutionnel que sous la plume des philosophes antireligieux [3] ; cette transformation est très sensible chez les quakers et aussi dans le piétisme. Michel de Certeau a montré dans *L'Écriture de l'histoire* que l'hétérodoxie religieuse des Lumières s'accompagne d'une orthodoxie morale. Le recul de la dogmatique au profit de la morale est typique des grandes évolutions des Églises protestantes depuis le XVIIIe siècle ; on sait que l'Église catholique a connu dans la seconde moitié du XXe siècle une évolution similaire. À cette évolution du christianisme s'ajoute, dans l'histoire des théories politiques et des argumentaires de la tolérance, une émancipation de l'*ecclesia* par rapport à la *respublica*. L'Église est conçue, non plus comme un organe subordonné de la *societas* par excellence qu'est la république, mais, en dehors de la république, comme une autre *societas*, infrapolitique, voire antipolitique. La transformation de l'ecclésiologie chrétienne, au premier chef protestante, à l'heure où les Églises se dépolitisent et se socialisent, converge avec le développement des théories politiques de la tolérance. Au XIXe siècle, la socialisation du christianisme s'intensifie avec le

développement du « christianisme social » qui traverse les confessions ; à quoi il faut joindre aussi la naissance de l'idée d'une religion de l'humanité, sous ses diverses formes, au premier chef dans le positivisme. La divinisation du social peut prendre des formes plus ou moins pacifiques : il ne s'agit pas seulement de l'action sociale chrétienne, il peut s'agir aussi de nouvelles manifestations de l'enthousiasme. On songe à la forme religieuse charismatique, au XX^e^ siècle, qui divinise le lien lui-même ou donne une signification presque exclusivement sociale à la communion.

16 La seconde série est celle des transformations de la société dans son rapport à l'État. Cela consiste principalement en l'émergence d'une société civile qui, pour être distincte de la société politique, est d'abord conçue sur le modèle de la société religieuse d'une part, d'autre part des organisations spontanées de l'état de nature. Cette évolution commence dans les théories du contrat (notamment dans la pensée de John Locke), se renforce dans les théories économico-politiques anticontractualistes (David Hume, Adam Ferguson), puis culmine dans les théories de l'association qui foisonnent au XIX^e^ siècle. Ici la théorie politique anticipe sur un changement organisationnel de grande ampleur : l'émancipation de la société civile à l'égard des institutions politiques – encore faudrait-il distinguer entre les institutions de l'État, dont la société civile se détache, et les institutions parapubliques, sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer. Ces changements s'accompagnent de la valorisation d'une affectivité propre à la société civile – l'enthousiasme altruiste, bien thématisé par la philosophie sociale et économique des

anticontractualistes écossais – et de modes de coopération spécifiques, qu'on peut résumer avec la notion de solidarité. Bien que ces évolutions proviennent de causalités variées et qu'elles soient peut-être diverses dans leur nature, elles convergent vers un même *credo* en deux points : la croyance dans le caractère autosubsistant de la société civile ; la croyance selon laquelle l'autosubsistance entraîne un caractère émancipateur.

17 La divinisation du social est ainsi la rencontre et la consolidation mutuelle de deux séries de transformations, la socialisation du christianisme d'un côté et de l'autre côté la dépolitisation de la société. Naturellement, ces notions de socialisation ou de dépolitisation sont des programmes, voire des slogans ou des mots d'ordre, en tout cas elles sont plus de l'ordre de la valeur que de l'ordre du fait.

Un exemple : Charles Gide et le coopératisme

18 À la fin du XIX^e^ siècle en France, le problème théologico-politique est présent non pas seulement à l'intérieur des débats sur la laïcité de l'État, sur la liberté de croyance, sur le conflit entre l'appartenance religieuse et l'appartenance politique, sur l'organisation des Églises, et sur toutes les choses de ce genre qui sont les plus visibles, mais aussi autour d'une question plus discrète : quelle vertu doit-on accorder à ce qu'on appelle le lien social ? Il faut s'intéresser à la profonde affinité entre certaines théories de l'association et l'ecclésiologie chrétienne. Je ne crois pas qu'on puisse rendre compte

de cette affinité dans les termes d'une simple sécularisation de la notion d'église.

19 Il s'agit d'un double mouvement. D'une part, le modèle ecclésial s'applique encore à des entités sociales non religieuses. D'autre part, cette application ne laisse pas intacte l'idée de l'Église, mais suppose qu'on insiste sur une signification particulière, celle d'une organisation sociale pure. Il n'y a pas de sécularisation au sens d'une transposition de concepts. Mais il y a bien une intériorisation ou une immanentisation du divin. On comprend qu'une telle transformation puisse trouver des conditions très favorables dans certaines conceptions issues de la Réforme, qui tendent à la fois à affirmer que le divin est parmi nous et que l'Église à laquelle nous appartenons se réduit à notre association volontaire et temporaire.

20 Pour ce qui concerne à la fois le développement du christianisme social et d'un socialisme non collectiviste, le cas du coopératisme de Charles Gide et de l'« École de Nîmes » pourrait être exemplaire [4]. Gide lui-même insiste assez sur le lien entre ecclésiologie protestante et coopération :

> On peut dire que chaque Église protestante constitue comme une sorte de société de consommation spirituelle. Je ne profane pas le mot, car il y a des consommations spirituelles comme il y a des consommations matérielles. La coopération n'a-t-elle pas pour but de pourvoir le mieux possible à tous les besoins de ses membres, si variés soient-ils ? Il peut y avoir et il y a des coopératives pour communications téléphoniques, pour des concerts, pour des représentations théâtrales, et aussi bien pour l'édification mutuelle [5].

21 Gide souligne aussi que l'ecclésiologie coopératiste est conforme à l'organisation primitive du christianisme :

> On pourrait même pousser plus loin l'assimilation si on voulait remonter aux origines mêmes du christianisme, à ces premiers jours du monde chrétien auxquels le protestantisme revient si volontiers. Les premières communautés chrétiennes ont été des sociétés de consommation, en ce sens qu'elles se réunissaient périodiquement pour des repas en commun, modestes banquets de pauvres gens tels qu'étaient les chrétiens à cette époque. Ces réunions portaient un nom qui est resté dans notre langue, *agapes*, d'un mot grec qui veut dire amitié, charité, amour. Et c'est dans ces banquets qu'on célébrait la Cène, car la sainte Cène, dans son auguste origine et telle qu'elle fut instituée par Jésus avec ses disciples, n'était pas autre chose qu'un repas dans lequel les convives rompaient ensemble le pain et buvaient à la même coupe [6].

22 L'Église chrétienne est une sorte de coopérative de consommateurs et la coopérative de consommateurs est une sorte d'Église. Cette interprétation communicationnelle ou sociale de la communion est extrêmement importante ; elle est typique de la divinisation du social.

23 La réduction protestante de l'Église à l'association est propice au développement d'une religion de l'humanité ou d'un culte du social en tant que tel. Dans ses leçons de 1924, Gide poursuit l'exposition des motifs pour lesquels « le protestantisme évangélique s'est trouvé orienté vers la coopération ». Il ne s'agit pas seulement des « symboles », mais aussi des « dogmes » [7]. Un premier dogme, « double », est celui de la chute par la faute d'Adam et du salut dans le second Adam, Christ. « De même que la solidarité s'affirme dans la chute, de même elle s'affirme dans le salut ». Ainsi, « la devise de la coopération [...] "chacun pour tous, tous pour chacun" n'est qu'une transposition laïque de la religion chrétienne elle-même ». On remarque que Gide utilise la notion de « transposition laïque » pour décrire ces déplacements, comme s'il adhérait à la thèse de la

sécularisation. Mais je crois que ces déplacements vont bien au-delà de la simple transposition.

24 On pourrait alors montrer de quelle manière une ecclésiologie, donc une christologie, même sous la forme la plus affadie, est présente dans certaines apologies de la solidarité et plus généralement des vertus qu'on attribue à la société civile. La divinisation du lien social – qui s'autorise de l'humanisation de Dieu dans le Christ et qui en constitue une interprétation hérétique –, caractéristique de l'ecclésiologie non conformiste anglo-saxonne et de courants majeurs de la théologie protestante du XIX^e^ siècle (contre lesquels s'était élevé un Karl Barth), trouve son prolongement direct dans les conceptions selon lesquelles la vie associative possède par elle-même (c'est-à-dire en raison des valeurs qui sont attachées à son fonctionnement non concurrentiel) la vertu de régénérer toute la vie sociale, politique et économique.

25 En 1887, décrivant ce qu'il appelait l'« irréligion de l'avenir », Jean-Marie Guyau parlait de l'association comme « ce qui subsistera des religions dans la vie sociale » :

> L'idée pratique la plus durable qu'on trouve au fond de l'esprit religieux, comme au fond des tentatives de réforme sociale, est l'idée d'association. À l'origine, nous l'avons vu, la religion est essentiellement sociologique, par sa conception de la « société des dieux et des hommes ». Ce qui subsistera des diverses religions dans l'irréligion future, c'est cette idée que le suprême idéal de l'humanité, et même de la nature, consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres [8].

26 Guyau insistait sur le rôle du christianisme et de son « Église universelle » dans cette transformation. La notion de sécularisation est-elle apte à rendre compte

de ce phénomène ? Il existe des formes, dérivées pour l'essentiel du christianisme, qui situent dans le siècle une énergie divine qu'elles confondent avec le dynamisme de la vie sociale et morale. La notion de sécularisation suppose qu'il y a dans l'immanence au siècle quelque chose qui est de l'ordre de la déthéologisation ou de l'antithéologie, comme si la « transposition » des notions religieuses les vidait au moins partiellement de leurs significations premières. C'est pourquoi la notion de sécularisation doit céder le pas à celle de divinisation du social. Quand la « société des dieux et des hommes » se trouve réalisée dans la « société des hommes », les tenants de la sécularisation donnent à entendre que quelque chose, en chemin, a été « transposé », « sécularisé », bref que les dieux ont été perdus. À rebours, la conception qui a été esquissée ici permet de voir que si les dieux sont apparemment absents de cette « société des hommes », c'est qu'elle a été elle-même divinisée. L'irréligion de l'avenir dont Guyau s'était fait le prophète n'est-elle pas, pour nous, la religion présente ?

NOTES

1. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 221 : « La solution moderne au problème théologico-politique n'apparaît sérieusement que lorsque les deux rivaux en présence reconnaissent une certaine validité aux prétentions de l'adversaire. De la même manière qu'il a cherché à faire revivre la querelle des Anciens et des Modernes et l'idée du droit naturel, Strauss a tenté aussi de rouvrir le problème théologico-politique. »

2.*Ibid.*, p. 220.

3. Voir John Toland, *La Constitution primitive de l'Église chrétienne – The Primitive Constitution of the Christian Church*, précédé de *L'Ecclésiologie de John Toland* par L. Jaffro, Paris, Honoré Champion, 2003.

4. Il faut rappeler la situation de l'Église réformée au cours du XIX^e^ siècle. Jusqu'au milieu du siècle, un protestantisme affadi, dit « prélibéral », domine la scène et est caractérisé par le relâchement sur les dogmes, la réduction de l'Évangile à un message moral ou « rationnel », sans que cela donne lieu au développement des œuvres sociales. Dans le même temps, le Réveil venu des évangélistes anglo-saxons et suisses se développe et finit, à partir de 1850, par gagner du terrain à l'intérieur même de l'Église réformée. Rétablissant, sinon le calvinisme orthodoxe, du moins certains de ses dogmes fondateurs, au premier chef celui de la Chute, les évangélistes favorisent – à Paris souvent en association avec les luthériens – les œuvres sociales, le « droit au pain » comme le « droit au salut ». Les « libéraux extrêmes », qui joueront un rôle important dans la genèse de la laïcité et des grandes lois républicaines (le meilleur exemple est Ferdinand Buisson), parce qu'ils sont attachés presque exclusivement à la « liberté de conscience », mépriseront la philanthropie évangélique – sur ce sujet, voir Mireille GUEISSAZ, « Le sentiment de solidarité sociale chez les protestants français au XIX^e^ siècle », dans Jacques CHEVALLIER*et al.*, *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992, p. 26-41. À partir des années 1870, les libéraux extrêmes quittent l'Église réformée, tandis que les « libéraux modérés » y restent. On classe souvent Charles Gide dans cette dernière catégorie. C'est exact du point de vue « dogmatique ». Mais sa participation active au christianisme social le rapproche aussi du mouvement évangélique ; et la famille Gide était très proche du courant orthodoxe.

5.*Le Programme coopératiste et le socialisme religieux. Deux leçons du cours sur la coopération au Collège de France*, février 1924, Paris, Association pour l'enseignement de la coopération, s.d., p. 16. L'exemple du téléphone prend son sens si on pense à l'extrême rareté de l'équipement à cette époque.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. J.-M. GUYAU, *L'Irréligion de l'avenir*, rééd., Paris, Alcan, 1907, p. 339-340.

La sécularisation et ses limites : entre théologie politique et positivisme juridique

Jean-Claude Monod

1 Si la sécularisation est un processus, on doit alors pouvoir poser la question de la fin, de l'achèvement du processus : que serait une sécularisation achevée ? Que serait une société complètement sécularisée ? La question a son revers pratique : *faut-il poser des limites à la sécularisation ?* Cette question est à l'arrière-plan de certains débats majeurs de la philosophie du XX^e^ siècle, comme j'aimerais le montrer sur l'exemple de la discussion entre Kelsen et Schmitt, entre le positivisme juridique et la théologie politique.

2 Mais je souhaiterais dans un premier temps évoquer quelques problèmes généraux attachés à la notion de sécularisation ou de « processus de sécularisation », telle qu'elle est devenue l'un des instruments usuels d'interprétation de l'histoire occidentale, et plus particulièrement de la modernité.

3 En effet, si l'on parle d'un processus de sécularisation, on est conduit à penser que ce processus suit et a suivi une certaine progression, qu'il a obéi à une « logique de développement » et, peut-être, qu'il a connu des étapes ou des phases. Et à supposer que ce processus soit encore en cours, la question suivante se pose : à quelle étape en sommes-nous ? Faut-il pousser plus avant le

processus, en considérant que nous ne sommes « pas assez » sécularisés ?

4 Divers auteurs (énumérés dans le sous-titre de ce colloque « Modernité et sécularisation ») ont effectivement eu tendance à périodiser des phases successives dans l'histoire occidentale ou dans la modernité – phases qui recoupent en partie des « stades » plus ou moins poussés de sécularisation. C'est le cas de Carl Schmitt, sur qui je m'appuierai principalement ; c'est également le cas, d'une autre manière, de Karl Löwith, dont je ne dirai que quelques mots. C'est aussi le cas de Leo Strauss (notamment dans son texte « Les trois vagues de la modernité » [1]), dont je ne dirai rien.

5 Ces auteurs ont en commun une représentation pour le moins inquiète et inquiétante de la sécularisation et de la modernité, de la modernité comme sécularisation. Ils ont également en commun la peinture d'un processus qui paraît à la fois logique, linéaire et inexorable, comme une sorte de « pente » fatale. Ils *renversent* ainsi une représentation (première) de la sécularisation comme catégorie d'interprétation de l'histoire élaborée dans le giron progressiste : dans le sillage des Lumières, de Condorcet, de la théorie des trois états d'Auguste Comte, la sécularisation est devenue, vers la fin du XIX^{e} siècle, un quasi-synonyme du progrès. Chaque domaine social était appelé à se libérer de sa « soumission » à la religion ou de la tutelle ecclésiale-cléricale, autant d'étapes dans un « grand mouvement » moderne tel que le présente, par exemple, un Jules Ferry dans son discours sur la sécularisation de l'enseignement de 1880 : « Il y a cent ans, on a sécularisé le pouvoir civil. Il

y a deux cents ans, les plus grands esprits du monde, Descartes, Bacon, ont sécularisé le savoir humain, la philosophie. Nous, aujourd'hui, nous venons suivre cette tradition : nous ne faisons qu'obéir à ce grand mouvement commencé il y a plusieurs centaines d'années [2]. »

6 Quand on identifie sécularisation et modernité, une représentation est à l'arrière-plan : un contraste assez vague et intuitif avec le Moyen Âge comme époque supposée « dominée » par l'Église. La modernité comme sécularisation est alors pensable soit comme un mouvement de *projection* vers l'ici-bas, vers le « monde », de représentations et de schèmes situés jusqu'alors « au-delà » de l'histoire mondaine ; soit comme un mouvement d'*émancipation*, à la fois générale et particulière, c'est-à-dire que les différents domaines de la vie sociale s'émancipent peu à peu de la tutelle ecclésiale ou de l'hétéronomie religieuse, et ce processus entraîne la société tout entière, les mœurs, etc.

7 Le premier schéma est d'origine hégélienne, développé par Löwith ; le second schéma a de multiples foyers, en un sens il émane d'un « mot d'ordre » d'émancipation, il a constitué une « valeur-programme », comme dit Blumenberg.

8 Ces mots d'ordre, ces revendications, ces programmes ont eu des effets ; pour les ressaisir, Max Weber utilise le concept d'*Eigengesetzlichkeit* [3], d'autonomisation des différentes sphères sociales. Dans chaque domaine, des groupes se mettent à revendiquer le droit de ne suivre que les normes « internes » à ce domaine professionnel, à leur spécialité, les valeurs ou la « logique intrinsèque »

à cet espace, et non à régler leurs pratiques selon des valeurs imposées du dehors, d'en haut, du « domaine » de l'hétéronomie par excellence, à savoir la religion.

9 Par exemple, l'économie s'émancipe des interdits chrétiens qui pesaient sur l'usure, notamment, et fait valoir sa « logique » propre, sa rationalité (une certaine maximisation du profit) ; cette rationalité entre en tension ouverte avec une certaine éthique chrétienne médiévale de la fraternité et de la vanité des actions dans le monde, une valorisation de la pauvreté et de l'ascèse.

10 De même, dans le domaine de l'art, un nombre croissant d'individus refusent peu à peu de soumettre leur pratique aux prescriptions éthico-religieuses, et demandent à ce que leurs œuvres soient exécutées librement, jugées à partir de seuls critères esthétiques. De même encore, le droit se détache progressivement des visions religieuses de la peine comme expiation, du crime comme expression du péché, de la justice comme épreuve et signe du jugement de Dieu… Chaque fois, Weber rappelle un dicton ou un mot d'ordre qui symbolise cette revendication d'autonomie, parfois sur un mode trivial : « les affaires sont les affaires », pour l'économie, « l'art pour l'art » pour la sphère esthétique, et même « à la guerre comme à la guerre » pour l'art militaire. Pour le droit public, il faudrait peut-être évoquer le mot d'Albericus Gentilis, souvent cité par Carl Schmitt : « *Silete, theologi, in munere alieno* – Silence, théologiens, dans des murs étrangers… [4] »

11 Tous ces processus ont eu leur rythme propre, leur histoire, qui n'est pas forcément « synchrone » à celle d'un autre secteur, qui a pu et peut toujours connaître

des avancées et des reculs, des coups d'arrêt, de nouvelles configurations… Ils sont portés ou contrés par des groupes sociaux antagonistes, etc. Il faut se défier, comme l'a sans cesse souligné Weber, de la tendance naturelle à hypostasier des concepts : l'avertissement vaut pour la sécularisation, que l'on risque de constituer en méta-sujet historique. La « sécularisation » suivrait une sorte de marche triomphale, de progrès irrésistible, ou elle apparaîtrait au contraire comme une sorte de fatalité, de poussée menaçante mais irrésistible, dans certaines interprétations antimodernistes et apocalyptiques de la sécularisation.

12 C'est un sentiment que l'on éprouve à la lecture de Schmitt, de Löwith et même de Strauss, peut-être marqués en cela, au moins pour les deux derniers, par la représentation heideggérienne du « destin » occidental, de l'histoire de l'être comme « déclin ».

13 Progrès ou déclin, les représentations de la modernité comme sécularisation ont souvent de forts accents évolutionnistes et nécessitaristes, qui rappellent le mauvais côté des philosophies de l'histoire du XIX^e^ siècle.

14 Faut-il pour autant rejeter ou refuser toute représentation de « phases » de sécularisation ?

15 Il me semble que non, que l'on peut dégager une sorte de développement idéal-typique de la sécularisation. Je m'inspirerai ici librement de la démarche wébérienne : à partir d'un ensemble de données historiques, on peut construire des schémas qui sont délibérément des simplifications, mais qui permettent de saisir certaines « règles » du devenir, certaines « logiques de développement », certains ordres de succession,

certaines corrélations : une forme sociale, une structure sociale ne se développe pas anarchiquement.

16 Pour schématiser le schéma lui-même, il me semble donc que les processus de sécularisation, dans les différents domaines, ont (eu) tendance à suivre deux grandes phases, correspondant d'ailleurs à deux sens de la notion vus précédemment – ce que j'ai appelé respectivement la sécularisation-transfert et la sécularisation-liquidation [5].

17 Le premier aspect (transfert) participe, paradoxalement, d'une logique d'émancipation, d'autonomisation vis-à-vis de la tutelle de l'Église ou de l'hétéronomie religieuse. Je voudrais du moins proposer cette *thèse* : un secteur social ou une instance particulière, si elle doit s'émanciper de la tutelle religieuse, ecclésiale ou théologique, va tendanciellement emprunter leurs armes à la religion, à l'Église, à la théologie, va transférer vers l'instance concernée des traits sacralisants, des attributs théologiques, des propriétés ecclésiales. Autrement dit : *l'autonomisation vis-à-vis de la religion passe par un transfert de sacralité.* Mais précisément, ce transfert peut donner lieu à une insatisfaction, et une deuxième phase pousse non seulement à l'émancipation vis-à-vis de la religion mais aussi à l'émancipation vis-à-vis de ces formes de substitution, de sacralisation d'une instance séculière (culte de l'État, religion de l'humanité, voire de l'art), bref vis-à-vis de toutes les « religions de substitution », comme dit Nietzsche, et même vis-à-vis de toutes les traces sécularisées de représentations religieuses dans des formes de pensée séculière. Ce mouvement de radicalisation, qui fait passer de la critique de la religion

(chrétienne essentiellement) à la critique des religions de substitution et à la traque du « christianisme latent » jusque dans les pensées les plus apparemment antichrétiennes, a été extraordinairement illustré dans la séquence philosophique documentée par Löwith : *De Hegel à Nietzsche.* Mais peut-on dire que ces phases « travaillent » l'évolution de différents secteurs sociaux ?

18 Si l'on reprend l'exemple de l'art : l'art a été longtemps emboîté ou enchâssé dans la vie religieuse, lié aux activités religieuses, rituelles ; il a peut-être là son origine (si l'on pense à l'art pariétal préhistorique). Weber estime ainsi que les « styles » esthétiques ont été originellement liés à des activités rituelles ou aux codes religieux qui commandent une « stéréotypisation » des pas de danse ou des représentations des objets cultuels, des dieux, etc. L'art n'existe, dans de nombreuses sociétés et de longues périodes de l'histoire, que comme art religieux, les grandes périodes de l'art occidental lui-même ont longtemps été des évolutions et des variantes de l'art chrétien (le gothique, le roman, le baroque...). Mais la distinction entre art sacré et art profane portait en germe l'autonomisation de l'art vis-à-vis de l'Église, dont on observe généralement une première forte affirmation à la Renaissance : l'artiste fait valoir sa personnalité, sa liberté de « vagabonder » plutôt que de suivre des prescriptions trop strictes, et même sa « souveraineté » – thème d'un fameux article de Kantorowicz, « La souveraineté de l'artiste » [6]. Kantorowicz y met en lumière la translation du modèle théologique du *pneumatikôs*, de l'« homme inspiré » par le *pneuma*, le souffle divin, évoqué par saint Paul, vers le

pape, puis vers le roi, puis vers l'artiste : Kantorowicz parle d'une « sécularisation du *pneuma* prophétique en*ingenium* », ce « génie » créateur qui fait de l'artiste l'équivalent d'un prophète ou d'un petit Dieu Créateur. Ces métaphores sont fréquentes à la Renaissance, du moins pour les artistes les plus « élevés ».

19 On a donc là un double processus d'autonomisation et de transfert de sacralité, prolongé au XIX^e^ siècle par la « religion de l'art », les mages romantiques, le poète comme Voyant, l'écrivain prophète [7] et jusqu'aux théories des avant-gardes : l'artiste guide vers une société future ou, chez Kandinsky (*Du spirituel en art*), à la fois roi, prêtre et prophète – les trois titres du Christ, et comme lui porteur de ce que Kandinsky appelle le « nouveau règne de l'Esprit », annoncé par la nouvelle peinture.

20 En admettant qu'on a là affaire à des formes variées et successives de sécularisation-transfert, la phase suivante, la « seconde poussée de sécularisation », représenterait la liquidation de ce sacré d'emprunt, un « désenchantement de l'art », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Rainer Rochlitz [8] sur Benjamin. Très succinctement : la réflexion de Benjamin sur la « perte d'aura » de l'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique est largement une réflexion sur la sécularisation (où perce d'ailleurs, par endroits, une certaine influence de Weber). La perte d'aura de l'œuvre d'art est en effet associée par Benjamin au fait qu'elle sort du domaine du sacré, par exemple de la *cella* où certaines statues de la Vierge étaient cachées hors des périodes de fête religieuse. L'œuvre devient accessible à tous et tout le temps, reproductible en

milliers de copies, et par là elle se rapproche des masses et du quotidien, elle devient un produit parmi d'autres, productible en série (qu'on pense au nom qu'Andy Warhol avait donné à son atelier : *The Factory*, l'usine).

21 Dans une deuxième phase, donc, une part de l'art moderne ou contemporain s'auto-désacralise, il tourne en dérision son propre culte, son propre geste, avec la promotion de l'objet quelconque (l'urinoir), et prône la levée de la séparation entre art et non-art, artiste et profane, musée et quotidien… Ce processus se retrouve dans la théorie d'une disparition de l'art, qui serait partout (dans le design, « l'artialisation » du quotidien) et nulle part.

22 On peut dire que ce récit est excessivement linéaire et simplificateur, et qu'en fait, l'art est encore bien vivant aujourd'hui, et l'on voit combien la « fable-postmoderne » que je viens de faire n'est éventuellement éclairante qu'à condition d'y voir la schématisation d'une ligne de développement, en conscience du fait qu'il s'agit d'une reconstruction schématique, que de multiples exemples troublent ou contredisent partiellement ces « stades théoriquement construits », etc.

23 Qu'en est-il maintenant, non plus de la sécularisation de l'art, mais de la sécularisation de l'État et du droit politique ? C'est ce à quoi j'aimerais consacrer un examen un peu plus approfondi que celui que je viens d'infliger à l'art.

24 Je m'appuierai donc sur Carl Schmitt, qui a thématisé les deux phases ou les deux aspects : avec la théologie politique, Schmitt a porté l'attention vers le

« transfert » ; mais avec sa réflexion sur la dépolitisation et la mort de l'État, il a envisagé et craint la « liquidation ».

25 Le premier aspect associe autonomisation et transfert : à partir du XVI^e^ siècle, l'État s'émancipe de la tutelle ecclésiale, s'il faut en croire Carl Schmitt, à la faveur des guerres civiles confessionnelles [9]. La crise de l'unité médiévale de la foi chrétienne, de la *Respublica christiana*, la division confessionnelle née avec le protestantisme, entraînent une série de craquements et de déchirements sanglants. Des théologiens de tous bords sèment le trouble avec des doctrines telles que le droit de résistance au prince hérétique ou impie, voire avec la doctrine du tyrannicide légitime. La guerre civile confessionnelle, avec sa radicalité due à la constitution théologique de l'ennemi en « ennemi absolu », rend nécessaire la recherche d'un terrain neutre, d'une instance tierce, capable d'imposer la « paix de religion ». La reconquête de la paix civile passe par une certaine « déthéologisation », que seule peut accomplir l'instance non religieuse, l'instance séculière, l'État. Mais cet État, alors, ne doit plus se situer en dessous de l'Église (devenu des Églises), en dessous du ou des pouvoirs spirituels, il doit l'absorber en soi. Cette opération est réalisée symboliquement et conceptuellement avec le *Leviathan* de Hobbes, qui tient, dans une main, l'épée (symbole de puissance mondaine, le bras séculier) et, dans l'autre, la crosse épiscopale. C'est la solution anglicane : l'État, le roi, est la tête de l'Église nationale. De même, en France, l'État absolutiste proclame que l'Église est dans l'État, et non l'État dans

l'Église : c'est la « subordination absolutiste » (selon une formule de Gauchet), la solution gallicane.

26 Or dans les deux cas, en fait dans toutes les monarchies absolutistes – où l'on reconnaît les premiers États modernes, c'est-à-dire souverains –, cet État moderne est d'abord pensé à l'aide de catégories théologiques : toute-puissance, perpétuité, souveraineté, absoluité. Les royautés absolutistes « captent » à leur profit les prédicats et les schèmes, les maximes d'abord appliqués à Dieu, au Christ ou au pape.

27 Quelques exemples :

28 Le roi est représentant de Dieu sur terre, critiquer sa décision, c'est donc blasphémer, déclare ainsi Jacques I[er], c'est attenter à son mystère – autre notion absolutiste : le mystère sacré de l'État [10]. Le roi est comme le Christ, son corps physique peut mourir, son corps mystique ne meurt jamais : « le roi est mort ? Vive le roi » (c'est-à-dire le roi suivant) : il y a *perpétuité* et *omniprésence* de l'institution royale.

29 Mourir pour le roi, pour le royaume, pour la nation, c'est mourir en martyr et gagner à coup sûr le Paradis : comme ce fut jadis longtemps le cas de la mort pour le pape, pour Dieu et la Jérusalem céleste [11].

30 J'emprunte ces quelques échantillons de théologie politique à Kantorowicz, mais je pourrais en emprunter d'autres, suivis avec moins de scrupule et de finesse historiques, à Carl Schmitt : notamment, bien sûr, tout ce qui concerne la thématique de la décision souveraine et le transfert théologique qui fait que la volonté du souverain, lui même *lex animata*, loi vivante, est immédiatement juste – il juge sans être jugé, il ne peut

vouloir que le Bien [12]. Cet attribut de souveraineté suit celle-ci comme son ombre, y compris lorsqu'elle sera transferée du roi au peuple : la volonté générale (du peuple souverain) ne peut pas errer, dit Rousseau en une reprise directe de l'infaillibilité du souverain (pontife mais aussi royal, et de l'« homme inspiré » de saint Paul). Voici donc une figure essentiellement mixte, née de la sécularisation comme émancipation et comme transfert : l'État, la cité de l'homme, devient divin, absolu, l'instance séculière par excellence proclame qu'elle n'a rien au-dessus d'elle.

31 Y a-t-il alors, ensuite, une autre phase, qui irait jusqu'à la *liquidation* de cette créature mixte, divinisée, mais peut-être transitoire ? Et n'est-ce pas précisément dans cette phase que nous vivons, avec l'intégration des nations dans des dispositifs plus vastes, avec certains transferts de souveraineté, avec l'abandon de la conscription, avec la revendication de toujours plus de liberté de la part des individus et de la société civile ?

32 On rejoint alors l'inquiétude de Schmitt, cristallisée sur le Léviathan [13], symbole de l'État, et sur sa mort annoncée dès le départ par Hobbes, qui désignait l'État Léviathan comme « Dieu mortel » : c'est beaucoup plus qu'une métaphore pour Schmitt. Cette formule concentre l'extraordinaire dualité en germe dans l'État Léviathan : absolu, souverain, seule autorité à pouvoir créer du droit positif, détenant à la fois l'épée et la crosse ; mais en même temps fondé par contrat, effet des volontés individuelles, effet de la loi naturelle qui commande à chacun de s'auto-préserver. Le Léviathan est donc absolument délié (absolu) et absolument lié (il naît d'un contrat) ; il se pose en garant de la sécurité et

de l'unité d'une société (civile) qui n'aura de cesse de se développer et de s'émanciper de lui. En germe, on a là un nouveau conflit, ou du moins de nouvelles tensions.

33 Que signifierait ici parachever le processus de sécularisation ? Pour Schmitt : ce serait la mort du Léviathan, le dépérissement de l'État promis par toutes les politiques progressistes, qui veulent poursuivre l'émancipation humaine, « l'achever » (le libéralisme, le communisme, l'anarchisme...). C'est la dépolitisation qui est censée permettre l'avènement d'une humanité sans conflit, sans division entre amis et ennemis, entre peuples, post-politique, vraiment sécularisée, c'est-à-dire libre de vivre dans l'immanence pure, de se consacrer entièrement à ses loisirs, à son bonheur ici-bas, etc. Une humanité enfin frivole, enfin débarrassée du sérieux : sérieux de la politique, sérieux de la religion, c'est-à-dire des instances susceptibles de demander à l'individu de sacrifier sa vie pour elles [14].

34 Toutes ces pensées progressistes sécularisantes attaquent sinon directement l'État, du moins l'absolutisation de l'État souverain et de l'État nation, et l'absolutisation du souverain qui prétend s'élever au-dessus de la critique, au-dessus du partage du pouvoir, à la limite au-dessus du droit.

35 Au fond, c'est peut-être là aussi un effet de l'autonomisation des sphères : les praticiens de la sphère juridique se mettent à faire valoir leur « logique » propre, éventuellement contre l'État et le politique. Et dans cette perspective d'autonomisation, de sécularisation plus poussée, le souverain personnel apparaît comme un élément à la fois archaïque, potentiellement irrationnel, et comme un « reste »

théologique qu'une pensée vraiment séculière du droit devrait peut-être dissoudre.

36 Séculariser le droit et la connaissance du droit, en faisant accéder cette connaissance à un stade scientifique, objectif, dépolitisé ; libérer le droit de la fiction de la souveraineté, résidu métaphysico-théologique : c'était là, en un sens, le programme du positivisme juridique et du normativisme de Kelsen. Celui-ci n'est donc pas par hasard l'une des cibles privilégiées de la première *Théologie politique* de Carl Schmitt.

37 Le problème du souverain est d'emblée une question « systématique », une question de place dans un système et une hiérarchie systémique. Dans sa définition classique, le souverain est celui qui n'a personne au-dessus de lui. C'est donc le point où la théorie politique, la théorie du droit débouche sur un vide, sur quelque chose qui est la limite du système, et son point de déséquilibre potentiel.

38 Ce point pose donc un problème de construction pour les approches hautement abstraites et formalisées qui ont été développées au début du XX^e^ siècle, sous une double influence logico-mathématique et (néo-)kantienne, et d'abord pour la « théorie pure du droit » élaborée par Hans Kelsen. L'effort en direction d'une théorie pure du droit impliquait une compréhension du droit comme système de normes doté de sa logique propre.

39 Kelsen s'appuie sur la distinction kantienne entre le *Sein* et le*Sollen* : l'« être » est l'objet des sciences de la nature, régi par des lois de causalité ; en revanche, le

droit définit un *Sollen*, un « devoir-être » que Kelsen comprend comme une « norme ». Une norme, c'est quelque chose qui *doit* s'imposer mais qui ne s'impose pas *nécessairement*, au sens d'une nécessité naturelle-mécanique. On retrouve ici la distinction terminologique allemande entre *sollen* et*müssen* : le droit « doit » régner (telle est l'exigence), mais il se peut qu'il ne règne pas, la possibilité de la transgression est inscrite dans son organisation même, avec la prévision et la fixation de *sanctions* et de *contraintes.* (Dire : tel homme « doit » être puni, cela ne revient pas au même que de dire : l'eau doit bouillir à 100 degrés ; l'analogie de la « loi » est limitée.)

40 Quand Kelsen distingue et délimite, d'un côté, une approche sociologique du concept d'État, de l'autre, une approche juridique du concept d'État [15], il fait jouer cette opposition : la sociologie est considérée comme science de l'« être » (et non du devoir-être), comme étude des « lois » (notamment des lois statistiques) qui régissent l'être social, le vivre-ensemble (et donc, un peu curieusement pour nous, qui aurions tendance à recouper la distinction *Sein-Sollen* avec la distinction science de la nature - science de l'esprit, Kelsen classe la sociologie dans les sciences de la nature) ; dans cette perspective, l'État sera approché comme réalité administrative, comme armée, comme organe de pouvoir de certains groupes sociaux, etc.

41 Il en va autrement avec le concept juridique de l'État, qui considère seulement sa fonction dans un système de normes.

42 Cette théorie « pure » se veut scientifique et indépendante de toutes les idéologies politiques comme

de toutes les interprétations morales qui appréhendent le droit à partir de jugements de valeur déterminés, en le subordonnant à des buts variés. La théorie pure du droit conçoit le droit comme une « pyramide » logique, dans laquelle on peut « déduire » les normes à partir d'une « norme fondamentale ». Observer la « validité » d'une norme juridique, dans cette perspective, ne consiste pas à se demander si elle est conforme à telle ou telle orientation morale ou politique ; c'est examiner si elle n'est pas contradictoire par rapport à d'autres normes, supérieures (et *a fortiori* avec la norme fondamentale). Cette théorie pure considère donc seulement la validité juridique interne d'un système de droit positif ; elle ne réfère pas ces normes à une norme externe, par exemple à une idée du « droit naturel » qui, est, pour Kelsen, une confusion, un emprunt à la science de la nature et/ou à la théologie pour juger de l'extérieur le système de normes juridiques.

43 Dans cette perspective, que devient l'*État* ? Quelle est la place de l'entité « État » dans le système juridique ? Kelsen le définit comme le « point de référence » ultime. *D'un point de vue juridique*, l'État est à l'intérieur du système juridique sous la forme de la « norme fondamentale », la norme « posée » au fondement du système – c'est-à-dire de la *Constitution.* L'État devient « État de droit » au sens de Kelsen, *Rechtsstaat*, en se dotant d'une constitution, en se limitant par une Constitution ; juridiquement, l'État doit être identifié à la Constitution qui en fait un*Rechtsstaat* ; sociologiquement, bien sûr, c'est aussi un parlement, un gouvernement, un appareil de gestion des affaires publiques ; mais Kelsen sépare le sociologique et le

juridique, où l'État peut être ramené à cette fonction de position d'un fondement normatif.

44 Il faut noter que cette théorie pure, scientifique, se conçoit explicitement en opposition aux postulats métaphysiques et théologiques qui ont trop longtemps, aux yeux de Kelsen, empêché la formation d'une vision proprement scientifique et « sécularisée » du droit.

45 Il y a donc un sous-texte théologico-politique à la théorie pure du droit, si l'on veut, qui prépare la confrontation avec Schmitt d'une manière assez fascinante. En effet, dans un article de 1922, intitulé « Gott und Staat » [16], Kelsen constatait, comme Schmitt le fait dans la *Théologie politique*, l'existence historique d'une analogie structurelle entre Dieu et l'État ou le souverain, le roi, une correspondance entre l'omnipotence prêtée à Dieu et la toute-puissance du monarque ou la souveraineté de l'État classique, « qui n'a personne au-dessus de lui ». Mais Kelsen, à l'opposé de Schmitt, s'inscrit dans le courant d'une*critique de la religion* : le courant des positivismes scientifiques et, d'une façon plus inattendue, de la théorie psychanalytique. En effet, dans un article de 1927, sur « le concept d'État et la psychanalyse » [17], Kelsen se réclame de la psychanalyse pour un projet précis : la psychanalyse a résolu l'hypostase de Dieu en ses éléments psychologiques-individuels d'origine. Dans cette perspective, Dieu apparaît comme un être construit imaginairement à partir de référents individuels réels (comme le père), hypostasiés en figures théologiques. Selon Kelsen, une semblable démystification serait nécessaire à l'endroit de l'État : l'État est une unité fictive qu'il faut ramener à ses

éléments de base (juridiquement : à la Constitution), une « fonction » et un être imaginaire qui « n'existe » que dans la mesure où l'on croit en lui. L'État n'a pas à « transcender » le système de droit : on trouvait la même idée dans l'article « Gott und Staat », qui fondait cette fois la volonté d'intégrer l'État au droit comme une fonction sur l'exemple ou le précédent de la critique scientifique et philosophique du dualisme théologique et métaphysique [18]. Kelsen détermine en effet l'essence de la théologie par le*dualisme* : dualisme entre le corps et l'esprit, dualisme entre Dieu et le monde (ou la nature). Les théories politiques de la souveraineté et de l'absolutisme, fondées sur des postulats métaphysiques et théologiques, ont développé une pensée politique structurellement dualiste : une « théologie de l'État », dit Kelsen. À la transcendance de Dieu par rapport à la Nature correspond dans l'absolutisme la transcendance de l'État par rapport à tout système de droit. L'État, le souverain sont censés être essentiellement au-dessus du droit, l'État est posé comme « absolu », précisément, « sans lien », lié par rien d'autre que sa propre volonté. C'est précisément cette théologie politique de la séparation entre État et droit qui rend nécessaire un « point d'incarnation » de l'État dans la *personne* du souverain. Kelsen critique ainsi le « christianisme » sous-jacent à la doctrine de la souveraineté. L'article « Gott und Staat » propose d'abolir ce dualisme, de développer une vision sécularisée et immanentiste du droit, et de ressaisir l'État comme une fonction dans un système juridique unifié. Horizon politique d'une telle démarche : sans doute se passer de l'incarnation politique du souverain, avec tout ce qu'elle comporte d'irrationalité,

d'imprévisibilité, de « personnalité » au mauvais sens du terme (arbitraire, humeur, etc.) ; et faire admettre la possibilité ou la nécessité d'un système de normes juridiques qui s'étende au-delà et au-dessus de l'État, dans un système de droit *international*, une société des nations que Kelsen veut aider à construire pour favoriser la paix.

46 Schmitt n'a eu de cesse d'attaquer cette entreprise où il voit une entreprise politique (ou plutôt antipolitique) visant à dissoudre le politique dans des normes juridiques. Cette entreprise procéderait d'un double rejet : un rejet *libéral* du politique (bien que Kelsen soit social-démocrate, mais cela ne fait pas grande différence pour Schmitt, qui établit une « chaîne » entre les pensées progressistes unies par le doublet : postulat de l'homme bon - rejet de l'autorité, qu'elles déclinent avec plus ou moins de radicalité, du libéralisme à l'anarchisme) ; et un rejet *internationaliste* de l'État national-souverain.

47 Schmitt s'oppose terme à terme à la construction de Kelsen.

48 Méthodologiquement, d'abord : Schmitt attaque la théorie « pure » du droit, la volonté de Kelsen de considérer le droit de l'intérieur, comme un système de normes doté d'une validité immanente. Cette approche a pour inconvénient majeur, selon Schmitt, d'évacuer le problème de l'exception, et surtout de construire un système de normes sans se demander quelles sont les conditions de création d'une « situation normale ». On tient pour acquise la situation normale, alors que celle-ci relève du politique, est peut-être même le problème politique premier : quand une situation politique est-

elle normale, quand cesse-t-elle de l'être ? Quand le système de droit peut-il être considéré comme « en vigueur », quand cesse-t-il de l'être ?

49 Pour Kelsen, la question est externe à la théorie pure du droit, elle renvoie à des événements contingents, « naturels », qui relèvent de la factualité de l'histoire sociale et politique. Or pour Schmitt on a là une évacuation simultanée de la question du souverain et de celle de l'exception qui est bien un geste politique : la « dépolitisation » du droit correspond à la négation libérale de l'État au profit du droit. Précisément : qu'est-ce que montre l'état d'exception pour Schmitt ? Justement le moment où « l'État subsiste alors que le droit recule » (dans la mesure où certains droits sont suspendus, voire toute la Constitution), où l'État suspend le droit pour garantir ses intérêts supérieurs, son existence même et l'existence du peuple.

50 L'état d'exception marque ainsi la supériorité de l'État sur le droit, la supériorité de l'existence de l'État (ou de l'ordre politique) sur la validité des normes juridiques. Ces normes ne sont valides qu'à condition d'être soutenues par l'existence d'un ordre politique.

51 Au passage, on voit que l'État ne peut pas être identifié à la Constitution (comme le voulait Kelsen), puisqu'il peut décider de suspendre la Constitution. Schmitt donne de nombreux exemples de cette pratique dans son ouvrage *Die Diktatur*, depuis l'institution de la dictature romaine jusqu'à certains épisodes de l'histoire française post-révolutionnaire, où des villes ou des régions étaient placées « hors la constitution ».

52 Mais la question n'est pas seulement celle de la « suspension » contingente de l'ordre en cas de nécessité ; plus fondamentalement, « tout ordre repose sur une décision », écrit Schmitt [19]. La thèse est étayée un peu plus loin : « Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, la norme a besoin d'un milieu homogène, et cette normalité "de fait" n'est pas un simple "préalable externe" que le juriste puisse ignorer ; elle appartient au contraire à sa validité immanente [20]. » Les expressions « préalable externe », normalité « de fait », visent évidemment Kelsen : le « fait de l'ordre » était renvoyé par Kelsen à l'ordre factuel, contingent, donc exclu du domaine de la validité proprement juridique, de la théorie pure du droit – la validité normative ne connaît pas les questions « de fait ». Schmitt conteste cette vision en tant qu'elle revient à isoler abstraitement le droit des conditions politiques qu'il suppose toujours : pas de droit sans ordre, donc il ne s'agit pas d'un préalable externe mais d'une condition de possibilité, d'un préalable essentiel. Seulement, les juristes préfèrent refouler cette réalité, qui marque la subordination du droit au politique, et rappelle que l'ordre juridique est toujours, en un sens, suspendu à la lutte politique, à la décision politique quant à l'ordre, à la création ou à la garantie d'un ordre.

53 Par la suite, cette opposition de Schmitt au normativisme et au positivisme de Kelsen s'est reformulée en termes explicitement antisémites. Le normativisme et le positivisme sont vus comme l'expression d'une pensée de la Loi qui serait typiquement « juive » : « Il y a des peuples sans terre, sans État, sans Église, qui ne vivent que par la Loi ; pour

eux, la pensée normativiste semble la seule pensée du droit qui soit raisonnable [21]. » À cela, Schmitt oppose alors la pensée – typiquement germanique, bien sûr ! – de « l'ordre concret », ordre institutionnel « exprimant » la vie du peuple et que le souverain, le *Führer*, « incarne ». Schmitt actualise à cet égard, de la plus terrible manière, le thème antique de la « loi vivante », loi incarnée...

54 J'ai voulu revenir sur ce débat aujourd'hui, d'abord parce qu'il s'agit, me semble-t-il, d'un beau débat de théorie politique ; mais aussi suite à la lecture d'un livre récent et remarquable de Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden* [22]. Comme le note Gross, le positivisme juridique a été et est encore largement *diffamé*. C'est une entrée qu'il faudrait ajouter au Dictionnaire des idées reçues : « "positivisme juridique" ? Tonner contre, dire que cela ouvre au pire, au nihilisme, etc. ». Gross documente le fait que le positivisme juridique a été diffamé, notamment, par des « disciples » de Schmitt, des élèves démocrates qui ont occupé des fonctions importantes dans la République fédérale allemande, après la guerre. Le grand tour de force a été d'imputer au positivisme la paralysie du jugement politique, la neutralisation du contenu du droit, qui auraient facilité l'acceptation de l'État nazi, notamment dans le corps des juristes et des fonctionnaires. Kelsen, juif autrichien, social-démocrate, défenseur de Weimar et promoteur de la SDN, bête noire des idéologues nazis, adversaire déclaré du nazisme, a toujours distingué son combat éthico-politique de la compréhension « pure » du droit qu'il voulait construire. C'est un souci scientifique qui lui faisait dire qu'il fallait distinguer le

droit de la morale, et considérer que toute mesure juridique prise par un État, juste ou non, était bien « du droit ». Cette rigueur déchaîne l'indignation morale de bien des « philosophes du droit » contemporains. Dans le champ intellectuel allemand, un véritable lieu commun s'est imposé, selon lequel le positivisme, *et plus généralement la sécularisation moderne*, auraient fait le lit du nazisme. C'est aussi un lieu commun en France, au moins pour le positivisme ; ainsi Michel Villey écrivait-il tranquillement : « Kelsen [...] en suspendant les normes du droit au pouvoir le plus "effectif", mettait les juristes allemands au service de l'ordre hitlérien [23]. » Ce procès du positivisme a souvent une thèse annexe : l'État libéral moderne ne saurait vivre sans référence ou emprunt d'un contenu normatif substantiel ou transcendant, de provenance largement... chrétienne. Un texte fameux de Böckenförde, ancien élève de Schmitt, chrétien de gauche et juriste de premier plan dans l'Allemagne d'après guerre, « *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* », pose ainsi que « l'État libéral sécularisé vit sur la base de présupposés qu'il n'est pas capable lui-même de garantir [24] ». Or cette thèse est reprise et aujourd'hui quasiment entérinée par des adversaires résolus de Schmitt (comme J. Habermas, qui cite souvent avec faveur ce texte de Böckenförde [25]), comme une victoire posthume de Schmitt, mais d'un Schmitt certes bien démocratisé. L'idée d'un caractère inexpugnable de la théologie (politique) pour la survie de la démocratie, la vision d'un processus de sécularisation qui, laissé à lui-même, conduirait au nihilisme, à la barbarie, à la mort de l'État (libéral)... tout cela est devenu un fond idéologique commun et rarement questionné.

55 Or factuellement, et humainement, l'ironie de l'Histoire est ici un peu amère. La catastrophe nazie vient paradoxalement conforter la théologie politique, certes profondément redéfinie, et disqualifier le positivisme juridique, alors même que Schmitt a soutenu le nazisme et que Kelsen en a été un adversaire résolu.

56 Théoriquement, ensuite, la diffamation du positivisme repose sur un procès récurrent et sur une éternelle confusion : le positivisme juridique rendrait incapable de distinguer un État de droit véritable d'un État qui produit du droit mais n'offre aucune garantie juridique réelle aux citoyens, ou qui peut se livrer à des actions criminelles envers une partie d'entre eux, comme l'État nazi. Or le positivisme juridique n'empêchait pas du tout, aux yeux de Kelsen, de condamner moralement et de combattre politiquement un régime détestable (ce que Kelsen lui-même a fait). Mais Kelsen a toujours distingué, d'une part, le projet scientifique d'une « théorie pure du droit », libre de tout jugement de valeur politico-moral, et d'autre part, les choix politiques, les combats du juriste en tant que citoyen engagé.

57 Certes, l'expérience nazie et, d'une autre manière, l'expérience communiste ont entraîné une exigence de redéfinition de l'État de droit, pensé en opposition avec l'État totalitaire, comme un État qui garantit les droits de l'homme et qui respecte les libertés formelles. La conception positiviste du *Rechtsstaat*, défini seulement par sa capacité à créer du droit, a paru inadéquate pour rendre compte d'une différence essentielle dans l'institutionnalisation des droits de l'homme. Qu'il faille donc, au plan de la philosophie politique, œuvrer à une

pensée de l'État de droit qui dépasse le positivisme, c'est une chose, mais cela n'implique pas de rebasculer subrepticement du côté d'une nouvelle théologie politique. Et cela n'implique pas davantage de réendosser une vision de l'histoire moderne et de la sécularisation comme pente fatale vers le nihilisme et la destruction de tout pôle de sens ou d'autorité : de même que l'art ne meurt pas avec sa sécularisation, de même, l'État souverain national ne meurt pas d'être « désabsolutisé », de céder une part de sa souveraineté pour s'intégrer à des ensembles supra-nationaux et se plier à des normes juridiques internationales.

NOTES

1. Leo Strauss, « The Three Waves of Modernity », in *Political Philosophy*, Indianapolis-New York, Pegasus - Bobbs-Merril, 1975, p. 81-98 ; « Les trois vagues de la modernité », trad. fr., *Cahiers philosophiques*, n° 20, 1984, p. 7-23.

2. Jules Ferry, Discours du 23 décembre 1880, in *Discours et opinions*, Paris, Armand Colin, t. 4, 1896, p. 124.

3. Voir Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1996, p. 417 *sq*.

4. Voir par exemple Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le Jus Publicum Europaeum*, trad. fr., Paris, PUF, 2002, p. 126.

5. Je me permets de renvoyer à mon livre *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

6. Ernst Kantorowicz, « The Sovereignity of the Artist », in *The artibus opuscula XL*, New York, 1961, repris in *Selected Studies*, New York, J. J. Augustin, 1965, p. 352-365, trad. L. Mayali, *in* E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984, p. 31-57.

7. Voir la série d'ouvrages de Paul Bénichou : *Le Sacre de l'écrivain, Les Mages romantiques, Le Temps des prophètes...*

8. Rainer Rochlitz, *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992.

9. Voir *Le Nomos de la Terre...*, *op. cit.*, p. 142 *sq.*

10. Voir Ernst KANTOROWICZ, « Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge) », in *Mourir pour la patrie...*, *op. cit.*, p. 75-103.

11. Ernst KANTOROWICZ, « *Pro Patria Mori* dans la pensée politique médiévale », *ibid.*, p. 105-141.

12. Voir notamment Carl SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, et *La Dictature,* trad. fr., Paris, Seuil, 2002.

13. Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique,* trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002.

14. Cette représentation des fins du processus de sécularisation apparaît avec une netteté particulière dans « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La Notion de politique*, trad. fr., rééd. Champs-Flammarion, 1992.

15. Hans KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

16. Hans KELSEN, « Gott und Staat », paru dans *Logos*, t. 11, 1922-1923, p. 261-284, repris dans *Staat und Naturrecht*, Munich, Wihlelm Fink, 2^{e} éd., 1989, p. 29-56 (nous citons cette édition).

17. Hans KELSEN, « Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse », 1927, repris dans *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, t. 1, Vienne, 1968, p. 209-214. Kelsen avait assisté pendant un semestre au séminaire de Freud durant la première Guerre mondiale, puis il avait été invité à faire une conférence devant la Société psychanalytique de Vienne en novembre 1921, parue ensuite dans la revue du groupe, *Imago,* sur « le concept d'État et la psychologie des foules ».

18. Kelsen cite notamment Feuerbach (« Gott und Staat », in *Staat und Naturrecht, op. cit.*, p. 33-34) et le Freud de *Totem et tabou* (p. 34).

19. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 20.

20.*Ibid.*, p. 23.

21. Carl SCHMITT, *Les Trois Types de pensée juridique* (1934), trad. D. Séglard, Paris, PUF, 1995, p. 69.

22. Raphael GROSS, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Francfort, Suhrkamp, 2000.

23. Michel VILLEY, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, t. II, p. 120.

24. Ernst-Wolfgang Böckenförde, « Die Enstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », 1967, repris dans *Recht, Staat, Freiheit*, Francfort, 1991, p. 112.

25. Voir par exemple Jürgen Habermas, « Pluralisme et morale », trad. fr., dans *Esprit*, n° 7, juillet 2004, p. 6-18 ; pour nuancer notre propos, notons que Habermas estime ici finalement « de faible portée » ce qu'il appelle le « théorème de Böckenförde » (p. 16).

Index nominum

Adorno Theodor W., 71

Arendt Hannah, 30, 52, 91

Augustin, 111, 112, 113

Bacon Francis, 156

Bakounine, 110, 115

Ball John, *138*

Bayle Pierre, 127

Baumgarten Alexander G., *37*

Bénichou Paul, *159*,

Benjamin Walter, 159

Bergson Henri, 22

Berman Harold J., 27

Bettinelli Saverio, *127*

Bloch Ernst, *9*

Bloom Allan, *65*

Blumenberg Hans, 8, 12, 13, 14,15, 19, 21, 23, 29-31, 33-34, 38, 39, 40, 41, 42, 45-55, 73, 81, 89, 99-105, 107-112, 114, 156

Böckenförde Ernst-Wolfgang, 167

Bruno Giordano, 96, 97

Bultmann Rudolf, 40, 41

Burckhardt Jakob, 40, 111, 116

Burke Edmond, 23

Claverie Elisabeth, *129*

Condorcet, 70, 76, 112, 156

Comte Auguste, 70, 111, 112, 156

Copernic Nicolas 97

Cortès Donoso, 110

Cues, 96, 97

Cullmann O., *74*

De Certeau Michel, 149

Derrida Jacques, 46

Descartes René, 34, 35, 36, 50, 97, 156

Dilthey Wilhelm, 76-77

Dumont Louis, 112

Engels Friedrich, 123, 132, 136-141

Ferguson Adam, 150

Ferry Jules, 156

Feuerbach Ludwig, 11, 108, 123, 124,

130, 136, *164*

Fichte Johann G., 131

Figgis J. N., *27*

Fischbach Franck, 123

Foucault Michel, 8, 20, 53-54

Fontenelle, 127

Franck Didier, *27*

Freitag M., 71

Freud Sigmund, 103, *164*

Fukuyama Francis, 61-65, 69, 71

Gauchet Marcel, *28*, 160

Gehlen A., 71

Gide Charles, 151-152

Gogarten Friedrich, 30

Gross Raphael, 166

Gueissaz Mireille, *151*

Guyau Jean-Marie, 153

Habermas Jürgen, 14, 167

Hartog François, 54, *77*

Hegel, 10, 11, 12, 14, 36, 39, *63*, 76, *79*, 88, 97, 108, 111, 112, 113

Heidegger Martin, 24, 25, 28, 31-32, 35, 36, 37, 77, 95, 113, 114

Hobbes Thomas, 63, 81, 82, 86, 160-161

Homère, 130

Hus Jean, *138*

Hume David, 150

Husserl Edmund, 30, 44, 52

Huxley Thomas, 22

Jacobi Friedrich Heinrich, 125, 126

Jauss Hans Robert, 8

Kandinsky Wassily, 159

Kant Emmanuel, 20, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 53-54, *63*, 114, 124-126, 127, 129, 162

Kantorowitcz Ernst, *27*, 158-161

Kelsen Hans, 155, 162-168

Kojève Alexandre, *63*, 65-69, 71

Koselleck Reinhart, 9, 59

Kuhn Thomas, 99-100

Lao-Tseu, 126, 127

Legendre Pierre, *28*

Lebrun Gérard, *32*

Lessing, *30*

Lewis C. S., *25*

Locke John, *63*, 150

Löwith Karl, 13, 14, 25, 40, 41, 46, 71-79, 107-108, 111-117, 147-148, 155, 156, 157, 158

Lübbe Hermann, *10*, 21, 23, 72

Luther Martin, 97, 124-129, 138

Lyotard Jean-François, *14*

Machiavel Nicolas, *23*, 82-86, 88, 90, 91

Marcuse Herbert, 71

Marquard Odo, 33-34, *38*, 39

Marramao Giacomo, 21

Marx Karl, *39*, 49, *63*, 70, 103, 107, 111, 112, 123, 124, 130, 132, 135, 136-138, 140-143

Merleau-Ponty Maurice, 52, 55

Meister Leonhard, *129*

Meyer Martin, *62*

Mill John Stuart, 21, *22*

Müntzer Thomas, 124-126, 127, 133-135, 139-140

Nietzsche, 46, 64-65, 67, *68*, *79*, 88, 98, 101, 103, 111, 113, 114, 116, 158

Ockham, 33

Pascal Blaise, 126

Paz Octavio, 8

Pestalozzi Johann H., 130

Platon, 87, 96, 126, 130

Polybe, 116

Pomian Krzysztof, 69

Post G., *27*

Prodi P., *27*

Pythagore, 126

Quillet Janine, 28

Ranke, Leopold von, 130, 133, 134, 142, 143

Ricœur Paul, 9, *46*

Rochlitz Rainer, 159

Rosenstock-Huessy Eugen, 27

Rosenzweig Franz, 27

Rousseau Jean-Jacques, 42, 88, 126, 161

Saint-Pierre abbé de, 126

Sartorius Georg, 131, 133-135, 141

Schaub Marianne, *135*

Schelling F.W.J., 127, 129, 131

Schmitt Carl, 13, 14, 46, 81, 107-113, 115-117, 155, 157, 160-167

Socrate, 126, 127

Spinoza Baruch, 36, 126, 127, 146-147

Strauss Leo, 13, 14, *65*, 67-69, *79*, 81-91, 147-149, 155, 157

Swedenborg Emanuel, 125, 126, 127

Thomas d'Acquin, 35

Thomasius Christian, *127*

Tite-Live, 83

Tocqueville Charles Alexis Clérel de, 52

Toland John, *149*

Villey Michel, 167

Voltaire, 107

Von Oer R., *24*

Von Wessenberg I. H.

Wachsmuth Wilhelm, 132-135, 141

Wahrol Andy, 159

Weber Max, 11, 47, 108, 156-157, 159

Wyclif, 138

Zimmermann Wilhelm, 131, 132, 135

Liste des auteurs

Rémi Brague : Professeur de philosophie aux Universités Paris I et Ludwig-Maximilian (Munich).

Philippe Büttgen : Mission Historique Française en Allemagne, Postfach 2833, D-37018 Göttingen, RFA.

CNRS, Villejuif/Mission Historique Française en Allemagne, Göttingen.

Michaël Fœssel : maître de conférences en philosophie, Université de Dijon.

Laurent Jaffro : professeur des Universités au département de philosophie de l'université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand 2), directeur de la Maison des sciences de l'homme de Clermont-Ferrand.

Jean-François Kervégan : professeur à l'Université de Paris I, directeur du GDR 456 (CNRS) et de l'EA 3562 (NoSoPhi).

Jean-claude Monod :

Philippe Quesne : maître-assistant à l'ENS de Tunis.

Myriam Revault d'Allonnes : professeur des Universités, philosophie, École Pratique des Hautes Études.

Daniel Tanguay : Centre international Les Récollets, a/s Daniel Tanguay, 150/154,rue du Fbg St-Martin, Paris, 75010.

Carole Widmaier : Ancienne élève de l'École Normale Supérieure, professeur agrégée de philosophie.